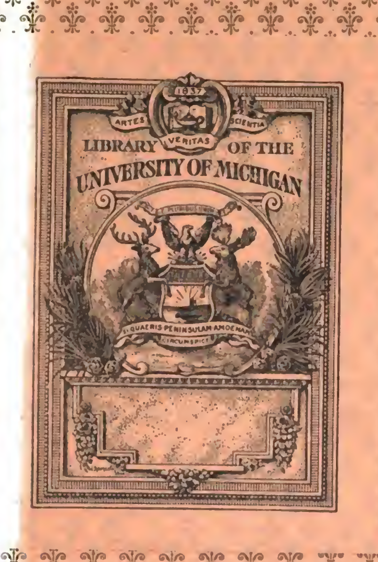
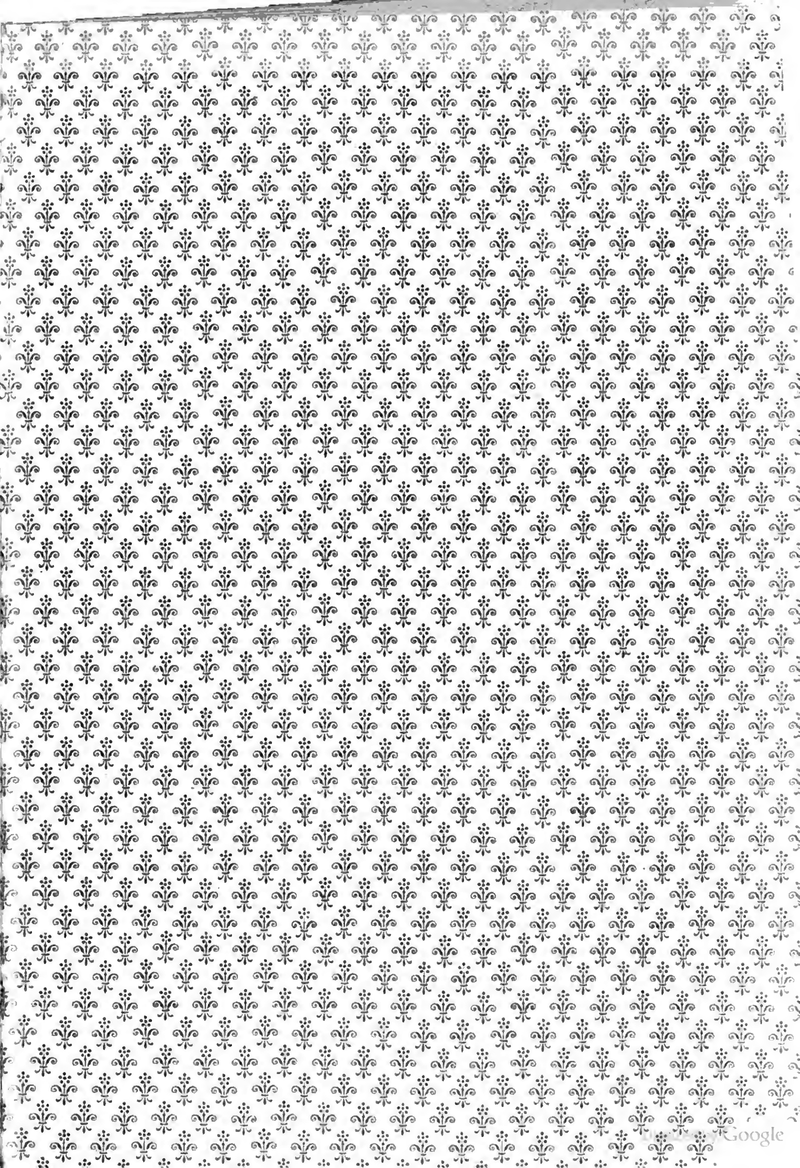
Kausalität und teleologie im streite um die wissenschaft

Max Adler



1837
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE



Kausalität und Teleologie

im Streite um die Wissenschaft

von

Dr. Max Adler.

Separatabdruck aus den „Marx-Studien“, I. Band.

WIEN 1904.

Verlag der Wiener Volksbuchhandlung Ignaz Brand
Wien, VI., Gumpendorferstrasse 18.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Einleitung.

Ueber die Beziehung der Erkenntnistheorie zum modernen Sozialismus als einem Ergebnis der Wissenschaft.

Vielleicht ist die Zeit nicht mehr fern, in der es unnötig erscheinen wird, ein Wort der Rechtfertigung voranzuschicken, dass eine Arbeit, deren Inhalt wesentlich auf erkenntniskritische und methodologische Erörterung abzielt, im Rahmen einer Sammlung von „Marx-Studien“ erscheint, also von Abhandlungen, die eingestandenermassen das Ziel verfolgen, auf den wissenschaftlichen Grundlagen des modernen Sozialismus weiter zu arbeiten, wie sie durch das Lebenswerk von Karl Marx und Friedrich Engels gelegt worden sind. Heute muss man aber wohl noch damit rechnen, dass eine derartige Zusammenstellung auf ein gewisses Befremden stossen wird, ja vielleicht sogar einem abweisenden Vorurteil begegnen dürfte. Und dies besonders bei denjenigen, die gewohnt sind, eine Sache auf den ersten Blick hin zu beurteilen, weswegen sie noch nicht immer gerade die am wenigsten zu einem Urteil Berufenen sein müssen. Da ist es denn zugleich einer der Hauptzwecke der vorliegenden Untersuchung, ein solches Vorurteil als gefährlich und widersinnig zu erweisen. Um die Erreichung dieses Zweckes zu erleichtern, seien die folgenden Vorbemerkungen gestattet, von denen ich hoffen will, dass, sollte nun einmal selbst wissenschaftliche Arbeit ohne jedes Vorurteil vielleicht ganz unmöglich sein, sie doch eher eine günstige Stimmung für das Vorhaben dieser Abhandlung erwecken mögen. Ist doch nur jenes Vorurteil, welches auf jegliches nachkommende Urteil verzichtet oder sich ihm gar störrig in den Weg stellen will, das schlechthin Unfruchtbare am Baume der Er-

kenntnis. Dagegen wird kaum jemals eine Lehre ihren eigentlichen Inhalt aufschliessen oder auch nur ihren Irrtum erkennen lassen, der nicht zuvor eine aufnahmsbereite Stimmung gleichsam wie ein günstiges Vorurteil entgegengekommen ist. Indem auf diese Weise eine interessierte Arbeitsfreudigkeit alle neuen, ja vielleicht gar fremdartigen Elemente der ihr entgegentretenden Anschauung bereitwillig aufgreift und mit der ganzen Kraft der aufnehmenden Persönlichkeit deren geistigen Bestand zu amalgamieren sucht, wird es nun am ehesten offenbar, wo dies unmöglich ist, und daher auf der einen oder anderen Seite das Erkennen in die Irre gehen mag. So ist es also keineswegs ein Majestätsverbrechen an dem erhabenen Charakter wissenschaftlicher Arbeit, von ihr einzugestehen, dass auch sie in der unnahbaren Höhe des ihr zur Pflicht gemachten objektiven Denkens den wärmenden Strahl doch nicht missen mag, der von der Sonne einer ihren Bemühungen geneigten Gemütsverfassung ihr schweres Werk durchleuchtet. Nur in der Abstraktion kann das wissenschaftliche Denken von der lebensvollen, allseitig in Anspruch genommenen Menschenindividualität getrennt werden, in deren Wirken allein ja das Wissen seine Existenz und historische Entwicklung findet. Und wenn es darum sicherlich wahr ist, dass also auch bei der grundsätzlichen Voraussetzungslosigkeit aller echten wissenschaftlichen Arbeit wir doch nie ohne die Voraussetzung unserer Persönlichkeit an sie herantreten können, dann wird die Disziplinierung unserer Vorurteile geradezu zur empirischen Bedingung eines ungestörten und kritisch freien Fortschrittes des wissenschaftlichen Denkens, also die Niederhaltung aller dogmatischen Machtgelüste bereits zur Geltung gelangter Denkweisen auf Alleinherrschaft und dagegen die Stimmungsbereitschaft, sein Inneres auf jeden neu angeschlagenen Ton harmonisch anklingen zu lassen. Um so mehr gilt dies wohl, wenn es überhaupt gar kein neuer Ton ist, der, wie in dieser Untersuchung, die Grundstimmung abgeben soll, sondern es jener gewaltige Akkord der kritischen Philosophie Immanuel Kants ist, der schon seit langem das menschliche Denken stets reicher mitklingen liess, wann immer sich dieses am tiefsten zu erfassen bestrebt war. Eine Stimmung, die hier sich beschränkt oder eigensinnig mit ihren bereits erreichten wissenschaftlichen Resultaten abschliessen wollte, müsste also wohl ohne weiteres schon deshalb allein jedem wirklich freien Denken gefährlich und widersinnig erscheinen.



Gefährlich aber ist jenes Vorurteil gegen erkenntnistheoretische Erörterungen noch besonders im Gebiete der wissenschaftlichen Grundlagen des Sozialismus, weil es den Lebensnerv alles wahrhaft entwicklungsfähigen Denkens und damit auch jeder echten Wissenschaft ertötet: die radikale, das heisst die bis auf die Grundlagen des Wissens reichende Kritik. Gerade weil durch die Denkmittel des Marxismus die Möglichkeit einer der naturwissenschaftlichen ähnlichen exakten Behandlung der sozialen Erscheinungen nähergerückt wurde, gerade weil diese Lehre es möglich macht, dass im Rahmen ihres Systems der an den Methoden des Naturerkennens gebildete Begriff der Wissenschaft trotz seiner mehrfach als abweichend erkannten inneren Beschaffenheit gleichwohl prinzipiell zum erstenmale mit voller Konsequenz auch auf das geistig-soziale Leben angewendet werden kann, gerade deshalb darf der Marxismus am wenigsten sich einer Kritik entziehen, die den Begriff der Wissenschaft selbst zum Gegenstande hat, die also auf die Möglichkeit und den Geltungswert der wissenschaftlichen Erkenntnis gerichtet ist.

Aber jenes Vorurteil ist auch widersinnig, weil es sich gegen die eigene Kraft kehrt, weil es verkennt, wie die marxistische Gedankenwelt selbst sich in einem grossartigen, auf ihre Erkenntnisgrundlagen gerichteten kritischen Prozess aus der Hegelschen Spekulation losgerungen hat. Dieselbe Selbstbesinnung des Denkens auf seine Tragweite und Geltung und damit das Streben, Klarheit zu gewinnen über das eigentliche Wesen der Wissenschaft, ihre Macht und ihre Schranken, welche in unseren Tagen mit so elementarer Macht gerade aus den Studien exakter Naturforscher allseitig eine neue Epoche der Erkenntnistheorie entstehen liess, war auch das Stichwort für das geistige Ringen von Karl Marx. „Reform des Bewusstseins“, „Selbstverständigung (kritische Philosophie) der Zeit über ihre Kämpfe und Wünsche“,[1]) das waren die Leitsterne, denen folgend Karl Marx im Verein mit Friedrich Engels in den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern“ seine kritische Arbeit begann. Diese Reform des Bewusstseins „nicht durch Dogmen, sondern durch Analysierung des mystischen, sich selbst unklaren Bewusstseins“,[2]) wie es ihm zunächst in dem überwältigenden trans-

---

[1]) Vergl. „Aus dem literarischen Nachlass von Karl Marx, Friedrich Engels und Ferdinand Lassalle“. Herausgegeben von F. Mehring, Stuttgart 1902: 1. Band, Seite 383.

[2]) Vergl. ebd., Seite 382.

zendenten Vernunftprozess der Hegelschen Philosophie und später in der auch noch nicht völlig auf unserer Erde heimischen Lehre Feuerbachs vom „menschlichen Wesen“ entgegentrat, lieferte die Vorstellung des realen, mit seinen Artgenossen eigentümlich verbundenen Menschen, der nur in dieser Verbindung zu schaffen, sich zu entwickeln, ja selbst seinesgleichen zu bekämpfen vermag, als Erkenntnisbedingung sozialer Wissenschaft. Wie sehr diese systematische Erkenntnis, die in ihrer weiteren Entwicklung zur materialistischen Geschichtsauffassung und damit zu einem Grundpfeiler des Marxismus ausgebaut wurde, ein Resultat methodologisch-kritischer Arbeit an der zeitgenössischen Philosophie war, das wissen wir nicht nur von Marx selbst, der sich deutlich darüber ausgesprochen hat, welche Bedeutung die Umformung der dialektischen Methode für seine Lehre gehabt hat. Viel ausführlicher noch erfahren wir dies aus dem Munde seines Mitarbeiters Engels, der in einem vor einiger Zeit veröffentlichten Aufsatze aus dem Jahre 1859 [1]) bei Besprechung der kurz zuvor erschienenen Schrift von Marx „Zur Kritik der politischen Oekonomie“ in knappen Zügen treffend auseinandersetzte, dass die neue in diesem Werke gegebene theoretische Grundlage des Sozialismus im Denken ihres Schöpfers nur durch eine Kritik derjenigen Methode gewonnen werden konnte, in welcher bis dahin die bedeutendsten sozialtheoretischen Einsichten zutage gefördert worden waren: der Hegelschen Dialektik.[2]) Hatte diese Methode schon vom Standpunkte des „reinen Denkens“ bewundernswerte Resultate sozialhistorischer Erkenntnis gezeitigt, war sie trotz ihrer Metaphysik mit dem „enormen historischen Sinn“ Hegels vereinbar, so musste mehr in ihr liegen „als Sophisterei und Haarspalterei“. Es galt somit, ihren Kern gerade in Anwendung auf das historische Leben rein herauszuschälen, um derart, befreit von den Mystizismen der Hegelschen Philosophie, jenes Erkenntnisinstrument selbst zu gewinnen, welches „Hegels wirkliche Entdeckungen“ auf diesem Gebiete ermöglicht hatte. Und so gelangt Engels zu einer Konstatierung, die für das Verständnis von Karl Marx als einem bewussten Bahnbrecher der Sozialtheorie zu neuer, eigenartiger Entwicklung und nicht bloss als einem Denker, der, wie neuerdings manchmal Stimmen laut geworden sind, nur

[1]) „Friedrich Engels über Karl Marx.“ Mitgeteilt von Max Nettlan in den „Sozialistischen Monatsheften“. 1900. IV., Seite 38 ff.

[2]) Ebd., Seite 42 ff.

vor ihm bereits angedrehte Fäden weitergesponnen hatte, hochbedeutsam ist. Sie lautet: „Die Herausarbeitung der Methode, die Marx' Kritik der politischen Oekonomie zugrunde liegt, halten wir für ein Resultat, das an Bedeutung kaum der materialistischen Grundanschauung nachsteht".[1]) Es wird erst im Fortgang dieser Studie die ganze Berechtigung dieses Satzes zu würdigen möglich sein, wenn sich später zeigen wird, in welchem innigen Zusammenhange tatsächlich diese Herausarbeitung der Marxschen Methode mit einer erkenntnistheoretischen Grundlegung der Sozialwissenschaft steht. Einstweilen genügt es, aus berufenstem Munde nicht nur dargelegt zu hören, wie das Bewusstsein über die neue Grundlegung der Sozialwissenschaft bei ihren ersten Verkündern in völlig zweifelloser Klarheit vorhanden war, sondern zugleich auch zu vernehmen, wie diese Grundlegung in einer methodologisch-kritischen Arbeit erfolgt ist.

So also war es ein Stück Erkenntniskritik,[2]) Kritik des sozialen Erkennens, die dem Marxismus Methode und systematische Einsicht geliefert hat, eine Kritik, die keine Festung unberannt im Rücken liegen liess, sondern ihre Resultate gerade durch Aufsuchen und Bekämpfen des Gegners gewann. Das ist auch weiterhin so geblieben. Nur dass in der neueren Zeit, die aber jetzt auch schon bald Vergangenheit sein dürfte, ein gewisser philosophiefeindlicher Zug in ihm Macht gewonnen hatte, der ihm wohl noch aus den Tagen anhaftete, als er in den Massen seiner Anhänger mit dem naturwissenschaftlichen Materialismus der Siebziger- und Achtzigerjahre des 19. Jahrhunderts eine Art Personalunion eingegangen war. Infolgedessen schien es, als ob der Marxismus nicht gewillt sei, der ausser seinem Lager vor sich gehenden philosophisch-kritischen Beschäftigung mit der Sozialtheorie die gebührende Aufmerksamkeit zuteil werden zu lassen, gleich als sei jene freilich oft in ganz entlegene Gebiete der Erkenntnistheorie ausmündende Arbeit gar nichts,

[1]) Ebd., Seite 44.

[2]) Dies freilich nur so weit, als es überhaupt vom Standpunkt des Marxismus möglich war, der ja vor allem eine Wissenschaft begründen wollte und dem daher Erkenntniskritik von vornherein nur in der Form seiner eigenen Methodologie, nicht aber als Selbstzweck erscheinen musste. Ueber die Schranken, welche ausserdem durch das historisch so eigenartig bestimmte, vor allem durch die Hegelsche Spekulation nuancierte philosophische Milieu des Marxismus einer direkten Aufrollung des erkenntnistheoretischen Problems im Sinne Kants gezogen waren, siehe später Kapitel XI.

was ihn selbst irgendwie angehe. Allein innerhalb des eigenen Bereiches die kritische Waffe mit aller Präzision handhaben, dagegen dieses Bereich selbst, den beanspruchten Wissenschaftswert seiner Einsichten, die Ausschliesslichkeit seiner am Leitfaden der Kausalität verlaufenden Gesetzmässigkeit gegen jeden Zweifel nicht nur für gesichert zu halten, sondern vielleicht gar noch die Augen vor der Fülle der Probleme zu schliessen, welche hier die allenthalben einsetzende Arbeit grosser Denker aufgezeigt hat, — wäre das nicht barer Widersinn? Hiesse das nicht die eigene Waffe verderben, sie aus einer Wehr im stolzesten Kampfe der Geister erniedrigen zu einem notdürftigen Werkzeug für recht und schlechten Hausgebrauch? Die ganze ihr noch verbleibende Schärfe würde dann wahrlich nur mehr dazu dienen, unser eigenes Denken förmlich abzuschneiden von der grossen geistigen Bewegung der Philosophie, die zwar nicht mehr den ausschweifenden Wunsch hat, das All im Denken zu durchdringen, dafür aber ihre grösste geistige Kraft gerade daher gewinnt, die Grenzen möglichen Wissens kennen zu lernen.

So sieht sich denn die moderne Sozialtheorie von ihrem Ursprung im Marxismus her ebenso wie durch den mächtigen Einfluss der Naturwissenschaft, die ihr als wissenschaftliches Ideal stets vorbildlich war, in die gleiche Richtung mit deren moderner Entwicklung gewiesen, nämlich auf die Theorie und Kritik der Erkenntnis, durch die sie zustande kommt und getragen wird, sodann auf die Methodologie, um von da aus für ihre Arbeiten jenen sicheren Gang der Untersuchungen und jene Selbstgewissheit über ihre Voraussetzungen und Methoden zu gewinnen, die ihr bisher durch die Ausserachtlassung einer bewussten Verbindung mit diesen grundlegenden kritischen Disziplinen nur zu oft gefehlt haben mögen.

Dazu kommt aber noch ein anderes. Man hat es oft schon mit Bedauern hervorgehoben, wie sehr die wissenschaftliche Arbeit der Gegenwart wegen der steten Vervielfältigung ihrer Aufgaben und des ins Unübersehbare wachsenden Reichtums ihres Stoffes sich mehr und mehr spezialisiert, und hat gar Vieles und Treffendes über die Gefahren dieser Spezialisierung beigebracht. Allein dabei darf doch nicht übersehen werden, wie gerade durch diese Besonderung, sobald man nur nicht die Dinge aus dem engsten Gesichtskreis irgend eines Nur-Fachmannes ansieht, die Einheit des ganzen Wissenschaftsbetriebes eine innigere, weil tausendfach verflochtenere geworden ist. Wenn schon August Comte den grundsätz-

lichen Zusammenhang aller Wissenschaften in seiner linearen Anordnung derselben zu einer Hierarchie deutlich zum Bewusstsein gebracht hat, so galt es noch, diese Einsicht dahin zu vervollkommnen, dass der tatsächliche Zusammenhang der Wissenschaften nicht wie nach einem logischen Schema bloss in einer Richtung verläuft, in welcher jeweils die abstraktere und einfachere Wissenschaft die weniger abstrakte und komplettere trägt, sondern, dass er ein allseitiger, sich wechselweise stützender und fördernder ist.[1]) Der Physiologe und Biologe arbeitet zwar vorzugsweise mit

---

[1]) Vergl. Wilhelm Wundt, „Ueber die Einteilung der Wissenschaften", Philosophische Studien, V. Jahrgang, 1889, Seite 21. — Diese richtige Erkenntnis darf jedoch nicht gegenüber dem Problem der Einteilung der Wissenschaften und der Aufgabe, einen strengen Begriff von der Wissenschaft selbst zu gewinnen, eingewendet werden. Wo das geschieht — und derartige, sich selbst ungemein kritisch dünkende, in Wahrheit aber heillos verwirrte Ansichten sind leider nicht zu selten — beruft man sich darauf, dass bei der durchgängigen Verknüpftheit aller wissenschaftlichen Arbeit nicht nur auf ihren verschiedenen Spezialgebieten, sondern sogar mit allen übrigen geistigen und Gemütskräften, jegliche Scheidung nur eine fliessende, relativ berechtigte und das Problem einer strengen Einteilung der Wissenschaften, wie gar das einer strikten Bestimmung des Begriffes der Wissenschaft selbst, nur durch eine Verkennung des lebensvollen Charakters der wissenschaftlichen Arbeit möglich sei. Da aber dieses so hochmütig abgeurteilte Beginnen eine Hauptaufgabe der folgenden Arbeit ausmacht, so sei schon hier auf den leicht aufzudeckenden Irrtum einer solchen Ansicht hingewiesen. Die tatsächliche Verflochtenheit des Wissensbetriebes, subjektiv mit der ganzen Aktualität des persönlichen Lebens, objektiv mit dem gesamten übrigen Kulturinhalte seiner Zeit, wovon bereits vorhin oben die Rede war, ist ein historisch-psychologisches Phänomen, die Frage aber nach der Einteilung der Wissenschaften und die ihr notwendig vorausgehende Begriffsbestimmung der Wissenschaft selbst ist ein logisch-noëtisches Problem. Jene Verflochtenheit ja nicht zu übersehen, ist Aufgabe einer Geschichte der Wissenschaften oder einer psychologischen Untersuchung ihrer Arbeitsweisen. Dagegen kann das logisch-noëtische Problem der Wissenschaft nur in einer bewussten Abstraktion gelöst werden, durch welche die sie konstituierenden Elemente aus der gesamten Tätigkeit unseres Geisteslebens zur gesonderten Erfassung gelangen. Und ebenso trennt sich dann unter logischem Gesichtspunkte in unverrückbarer Schärfe das Gebiet jeder einzelnen auf diese Weise als begrifflich eigenartig erkannten Disziplin von dem der anderen, wie sehr sie auch im faktischen Betriebe nicht nur durcheinandergehen, sondern vielleicht nicht einmal auseinandergehalten werden können. Die Unterscheidung dieses logischen (theoretischen) Begriffes der Wissenschaft von dem praktischen der konkreten wissenschaftlichen Arbeit wird sich in unserer Abhandlung als grundlegend zu legitimieren haben, wenn sie vielleicht zu zeigen im stande sein wird, dass nur so der logischen Verwirrung über den Wert und die Aufgabe der Wissenschaft ein Ende bereitet werden kann.

den Resultaten der Physik und Chemie auf seinem eigentümlichen Gebiete, ohne doch der Richtpunkte entraten zu können, die ihm die Psychologie und die historischen Wissenschaften geben. Der Physiker und auf ihn gestützt der Chemiker verwerten beide den Kalkul des Mathematikers, verdanken aber viele ihrer weitestführenden Anregungen den physiologischen und psychologischen Untersuchungen.[1]) Die Psychologie endlich und die verschiedenen Richtungen der Sozialwissenschaften bauen ebenso auf dem gesamten Resultat der Naturwissenschaften, als sie sich untereinander fördernd ausbilden und in Rückwirkung auf jene oft einen nachhaltig umgestaltenden Einfluss ausüben. Um nur einen Gesichtspunkt herauszugreifen: Operiert nicht die ganze moderne Entwicklungstheorie der Naturwissenschaft mit aus dem Bereich des geistigen Lebens genommenen Begriffen, wie vor allem jenen der Entwicklung selbst, der Anpassung, der Selbsterhaltung, der Zielstrebigkeit etc.? Sie alle aber gebrauchen die Methoden, welche eine ihrerseits an dem Fortgange der Einzelwissenschaften sich vervollkommnende Logik von ihnen zum gesonderten Gegenstand eigener Untersuchung macht, nunmehr mit grösserem oder geringerem Bewusstsein zum Ausbau ihrer Systeme. Indem sie endlich keinen Schritt tun können, ohne sich in Begriffen und Voraussetzungen zu bewegen, welche nur die Erkenntnistheorie sicherstellen kann, berührt sich alle theoretische Arbeit selbst dort, wo sie zu letzten praktischen Aufgaben in das gewöhnlichste Leben des Tages hinabsteigt, mit den tiefsten, allen praktischen Interessen scheinbar ganz abgekehrten Grübelproblemen der Philosophie. Wie könnte es daher auch nur für eine dieser so innig zusammenhängenden Denkarbeiten, die vereint das grosse Netz unseres theoretischen Erkennens darstellen, wahrhaft gleichgültig bleiben, was in irgend einem seiner Knotenpunkte sich fester schürzt oder nicht mehr halten will?

Es ist mit der wissenschaftlichen Arbeitsteilung nicht anders

---

[1]) Vergl. E. Mach, „Analyse der Empfindungen", 3. Auflage 1902, Seite V: „Durch die tiefe Ueberzeugung, dass die Gesamtwissenschaft und die Physik insbesondere die nächsten grossen Aufklärungen über ihre Grundlagen von der Biologie, und zwar von der Analyse der Sinnesempfindungen zu erwarten hat, bin ich wiederholt auf dieses Gebiet geführt worden". — Man erinnere sich auch hier an die grundlegende Beobachtung Robert Mayers über die hellere Färbung des venösen Blutes in den Tropen. Vergl. Alois Riehl: „Robert Mayers Entdeckung und Beweis des Energieprinzips" in den „Philosophischen Abhandlungen zu Sigwarts 70. Geburtstag", Tübingen 1900, Seite 163.

wie mit der wirtschaftlichen im Produktionsprozess. Wie bei diesem jede Einzelverrichtung, in die er zerlegt wird, nur Sinn und Bedeutung hat für das Ganze, auf dessen Erzielung der Produktionsprozess abgestellt ist, so hat auch jede noch so in ihrer Spezialisierung sich abgerundet zusammenschliessende wissenschaftliche Einzelbestrebung nicht in sich selbst Grund und Zweck, sondern beides nur als Mittel zur Herstellung des grossen Zusammenhanges menschlicher Erkenntnis. Und wie in dem wirtschaftlichen Produktionsprozesse keine der ihn zusammensetzenden Tätigkeiten ausfallen kann, wenn das ganze Werk zustande kommen soll, sie mag dem Unkundigen oft an sich noch so seltsam, unverständlich, ja manchmal wohl gar nicht zur Sache gehörig erscheinen, so gibt es im Bereiche der menschlichen Erkenntnisarbeit in Wirklichkeit kein *echtes* Problem (das also nicht etwa bloss als Scheinproblem das Denken narrte und in unfruchtbare Mühe versenkte), es mag noch so „unpraktisch" erscheinen, wie man das wohl nennt, dessen Lösung zuletzt nicht etwa bloss zurückwirkte auf die exaktesten und praktischesten Untersuchungsgebiete, nein, geradezu für diese entscheidend wäre. Davon wird hoffentlich die vorliegende Arbeit selbst einen genügenden Beleg geben, wenn sich im Fortgange ihrer Erörterung zeigen wird, wie der spezifische Charakter der Wissenschaft, also auch der Sozialwissenschaft, und damit der bis in unsere gewöhnlichsten Urteile hinabreichende Geltungsanspruch aller von ihr getragenen Aussagen auf Objektivität und Gewissheit sich gar nicht abgetrennt von der Frage nach der Transzendenz der Aussenwelt und dem eigentlichen Sinn des vielgenannten und noch mehr verkannten „Ding an sich" wird erhärten lassen.

Der so sich lückenlos von der höchsten Spitze des Denkens bis in die breite Basis seiner vielartigen Ausströmungen in das tägliche Leben ziehende Zusammenhang der Denkarbeit macht aber sogleich die Notwendigkeit der erkenntnistheoretischen Beschäftigung gerade für die Geistes- und Sozialwissenschaften an einem der wichtigsten Punkte in neuem Lichte ersichtlich. Es ist nun nicht mehr diese innige Verflochtenheit alles auf sichere Erkenntnis gerichteten Denkens allein, welche bewirkt, dass die wissenschaftliche Arbeit auf keinem ihrer Sondergebiete je den *bewussten* Zusammenhang mit dem Ganzen der Erkenntnis verlieren darf, will sie nicht alsbald gewärtigen, ebendort, wo sie glaubte, für sich

allein am besten zurecht zu kommen, beim ersten Augenaufschlag verwirrt und desorientiert zu werden durch die Menge der Einsichten, Standpunkte und Zweifelfragen, die sich ausserhalb ihres Bereiches aufgetan haben. Nicht mehr also diese theoretischen Lebensinteressen allein, sondern gerade und noch besonders die praktischen Ziele des Menschen, denen alle Wissenschaft ja als Pionier dienen will, sind es, die selbst die scheinbar entlegensten geistigen Regionen mit der Sphäre des vollen, eigentlichen Lebensinteresses, des zweckbewussten, methodischen Handelns verbinden: recht zum Spotte jener kurzsichtigen Leute, die unausgesetzt die Berufung auf das „Nur-Praktische“ im Munde führen und damit nur dokumentieren, wie unpraktisch sie selbst für die Anforderungen wirklich konsequenten Denkens sowie jeder tiefer eindringenden kritischen Geistesarbeit sind. Diese eminent praktische Bedeutung aller erkenntnistheoretischen Untersuchung ist gar nicht zu verkennen, wenn man im Auge behält, dass es ihre vorzüglichste Aufgabe ist, den spezifischen Charakter der Wissenschaft sicherzustellen, die Wissenschaft aber wieder es ist, durch welche wir eine systematische, über die räumlichen und zeitlichen Schranken unseres Daseins umfassend hinauswirkende Praxis zustande bringen. Was die Wissenschaft für die praktische Naturbeherrschung geleistet hat, das lehrt die grossartige Entwicklung der industriellen Technik selbst dem stumpfsten Betrachter. Eine ähnliche Leistung der Geistes- und Sozialwissenschaft auch für die soziale Technik, eine auf Wissenschaft gegründete Politik ist der Traum alles Denkens über menschliche Dinge seit den Tagen Platons. Wenn wir nun sehen werden, wie gerade nach dieser Richtung durch die Gedankenarbeit Karl Marx' die zahlreichen auf dieses Ziel hinführenden Strebungen in eine mächtige Kraft vereinigt wurden, die zum erstenmale wirklich eine Politik durch wissenschaftliche Einsicht in ihrer prinzipiellen Richtung und Zielsetzung zusammenhält, so rückt dadurch die unabweisliche Wichtigkeit der kritischen Frage nach der Beschaffenheit wissenschaftlichen Erkennens in grellster Deutlichkeit vor die Augen und wird es unübersehbar, welche grundlegende Bedeutung der sichergestellte Begriff der Wissenschaft selbst für alles praktische Verhalten gewinnt. Weit entfernt davon, die Wissenschaft vielleicht zu überschätzen, vielmehr im klaren Bewusstsein, dass sie, wie später noch gezeigt werden soll, gar nie die ganze Realität des Lebens in sich auf-

nehmen kann, steht doch so viel fest, dass sie das mächtigste Mittel zur sicheren Ausgestaltung und Lenkung des äusseren Lebensverlaufes ist. Und so kann es gar nicht anders sein, als dass, wie schon früher für die Naturwissenschaft, nun auch für die Geistes- und Sozialwissenschaften der Begriff der Wissenschaft selbst, mit dem die letzteren als einem ganz selbstverständlichen operierten, zum ernstesten Problem werde: was er ihnen bedeute, was er leisten könne und wie weit letzten Zieles die sichere Beeinflussung der Praxis gehe, die man von ihm erwarten dürfe. Unsicherheit über diese Grundfragen muss gerade dort am gefährlichsten werden, wo der Bezug der Theorie zur Praxis von jeher am meisten bestritten ist, bei der Betrachtung der sozialen Phänomene und des geschichtlichen Werdens. Darum war es auch konsequent, wenn die erst in Einzelpunkten gegenüber den Lehren von Karl Marx einsetzende und dann zu einer Revision der Grundlagen des Marxismus tendierende Kritik Eduard Bernsteins, da sie gleichwohl es doch unterliess, ihre eigenen Voraussetzungen kritisch zu klären und daher die mangelnde Prägnanz mancher ihrer Begriffe als ebenso viele Fehler des von ihr kritisierten Systems natürlich wiederfinden musste, schliesslich in einen skeptischen Zweifel an der Möglichkeit einer eigentlich wissenschaftlichen Sozialpraxis ausmündete, wie dies sein Vortrag: „Wie ist wissenschaftlicher Sozialismus möglich?“ zum Ausdruck gebracht hat.

Es geschieht nicht unbedacht, dass wir hier den Namen Ed. Bernsteins nennen und damit die noch frische Erinnerung an den langwierigen Streit innerhalb des Marxismus heraufbeschwören, dessen Wiedererwachen wohl niemand wünschen wird. Kein Zweifel, dass viele von den Fragen, die er anregte, noch ihrer Erledigung harren, und dass hier keine noch so achtunggebietende politische Körperschaft das entscheidende Wort sprechen kann. Kein Zweifel aber auch, dass die sozialdemokratische Partei mit Recht aufatmen durfte, als es ihr gelungen war, durch ihre politische Kraft und Einigkeit dieser Diskussion ein Ziel zu setzen. Denn sobald die so eingehend geführten Debatten ergaben, wie alle Revisionsgründe, die gegen den Marxismus vorgebracht wurden, so namentlich die behauptete Notwendigkeit der Einfügung eines idealistischen Moments in die materialistische Geschichtsauffassung, die Bezeichnung der Dialektik als eines gefährlichen, logisch-konstruktiven Schemas der Theorie, die Kritik der sogenannten „Zusammen-

bruchstheorie" und „ökonomischen Notwendigkeit der Entwicklung" und anderes mehr, in ihrer Beweiskraft durchaus davon abhängig erschienen, ob und welche präzise Anschauungen man über gewisse Grundbegriffe gewonnen hatte, auf denen alle diese Revisionsgründe beruhten, da musste es auch klar werden, dass auf dem Wege der in zahllose Einzelfragen sich verlierenden grossen „Bernstein-Debatte" unmöglich zu einem erspriesslichen Resultate zu kommen war. Diesen Grundbegriffen musste sich also vorerst gesteigerte Aufmerksamkeit zuwenden, um damit ein klares Bewusstsein darüber zu erwerben, was unter Begriffen zu verstehen sei, wie: Wissenschaft und Praxis, Gesetzmässigkeit überhaupt und Naturgesetzlichkeit insbesonders, historische und soziale Gesetze, Notwendigkeit, Freiheit und Zufall, Mechanismus und Teleologie, Entwicklung, bewusste Zwecksetzung, Wert etc. Wer, der nur einigermassen aufmerksam der wissenschaftlichen Diskussion sowohl in der Bernstein-Debatte als darüber hinaus in der sozialwissenschaftlichen Literatur überhaupt gefolgt ist, wüsste nicht, dass es immer wieder diese selben Grundbegriffe sind, an deren nicht eindeutig vorgenommener Bestimmung der Streit sich fortwährend entzündet, so dass er überall von den Einzelfragen, von denen er ausging, sich auf diese Fundamentalprobleme zurückgewiesen sieht! Ebenso hat auch der Revisionismus mit seinen Einzelausstellungen zunächst innerhalb des Systems des Marxismus das Gefüge seiner Lehren an keinem Punkte prinzipiell erschüttert; ja eigentlich gilt von dieser unsystematischen und vielfach rein empiristischen Detailkritik ein Wort Ed. Bernsteins selbst, welches er einmal in sehr richtiger Einsicht einem englischen Beurteiler der deutschen Sozialdemokratie zurief, ohne freilich zu ahnen, wie sehr er damit der eigenen zukünftigen Richtung zum guten Teil ihr Urteil schrieb, nämlich, „dass die Marxsche Theorie noch lange nicht zusammenbricht, wenn die tatsächliche Entwicklung der Dinge in einzelnen Punkten sich nicht genau mit den Folgerungen deckt, die Marx aus dem ihm vorliegenden Material gezogen. Ihr wesentlicher Inhalt wird dadurch vielmehr in keiner Weise berührt."[1]) Wohl aber hat er die dringende Notwendigkeit offenbar gemacht, die Unsicherheiten, Zweifelfragen, ja möglichen Widersprüche bei der Auffassung und Weiterbildung seiner Ansichten von dorther zu beseitigen, von wo

---

[1]) Vergl. „Neue Zeit", XV., Seite 435.

sie ihren Ursprung haben: aus der mangelnden Präzision der Grundbegriffe.

So ist es also nicht bloss die mächtige erkenntnistheoretische und methodologische Strömung auf dem Gebiete der modernen Naturwissenschaft und Philosophie, vereint mit den gleichen Bemühungen der sogenannten Geisteswissenschaften, die es dem Marxismus unmöglich machen würde, noch länger in einer Art naiven Positivismus alle diese Untersuchungen einfach zu ignorieren oder gar für sich selbst als überflüssig zu halten. Es ist vielmehr das Bedürfnis nach Klärung im eigenen Lager, der Wunsch, von einer Fülle ärgerlicher Missverständnisse sich befreit zu sehen, die oft durch den äusseren Anschein strenger Schlüssigkeit auch die eigensten Anhänger verwirren — kurz, es ist das eigene theoretische Daseinsinteresse des Marxismus, das zu einer erkenntnistheoretischen und methodologischen Bearbeitung jener Begriffe und Anschauungen drängt, die ein System der Sozialwissenschaft zu tragen geeignet sind.

Dass diese Arbeit bisher zum grössten Teile ausserhalb unseres Lagers durchgeführt wurde und dass in dieser Bemühung vielfach kritische Untersuchungen auf das Feld traten, die mit grosser Schärfe des Gedankens und Geschlossenheit der Argumentierung ebendieselben Begriffe, welche die Möglichkeit einer Sozialwissenschaft sicherten und daher auch die Grundlage des Marxismus bilden, in ihrer Eignung für eine solche Aufgabe auf das nachdrücklichste bestritten, das war es meines Erachtens, was den theoretischen Hintergrund für die sogenannte „Krise des Marxismus" abgab. Ich halte es für kein zufälliges Zusammentreffen, dass die ersten Revisionsartikel Ed. Bernsteins in der „Neuen Zeit" sich zeitlich an das epochemachende Buch Rud. Stammlers „Wirtschaft und Recht"[1]) anschlossen, mit welchem die bewusste erkenntnistheoretische Erfassung der dem Marxismus im besonderen, der Sozialtheorie im allgemeinen zugrunde liegenden noëtischen Probleme ihren ersten systematischen Vorstoss in das Bereich der Sozialwissenschaften tat. Und wer sodann acht hatte, wie die Problemstellungen Ed. Bernsteins mehr und mehr in kritische Zweifelfragen über das

[1]) Rud. Stammlers „Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung" erschien im Winter 1895/96, Ed. Bernsteins erste Problemartikel fallen in den Herbst 1896, die eigentlich den Revisionismus einleitende zweite Serie derselben erscheint im Frühjahre 1898.

Verhältnis von Notwendigkeit und Wollen, Natur- und sittliche Notwendigkeit, Wissenschaft und Praxis überging, der mochte unschwer die zahlreichen Fäden übersehen, die zu ihnen, vielleicht weniger durch eine direkte Beeinflussung als in der Art einer psychischen Endosmose gerade aus der Fülle der im Bereiche der kritischen Philosophie, der neukantischen ethischen Bewegung, der Methodenstreitigkeiten in der Nationalökonomie und sozialtheoretischen Literatur überhaupt geschöpften Anregungen, zogen. So war die „Krise des Marxismus" im Grunde nichts anderes als das zündende Sich-ausgleichen und In-Beziehung-setzen zweier hochgespannter und bis dahin fast gänzlich isolierter Geistesmassen, eines theoretischen Systems einerseits und einer kritischen Problemstellung andererseits, bei deren tumultuarischer Begegnung freilich der erste Vermittler gar hart mitgenommen werden musste, wodurch ihm aber nie das grosse Verdienst benommen werden kann, eben dieser Vermittler gewesen zu sein. Was als eine Gefahr für den Marxismus angesehen wurde, das ist zu einem Jungbrunnen für ihn geworden. Getreu einem seiner grossen theoretischen Grundgedanken, der noch viel zu wenig gewürdigten Dialektik, ist gerade die intellektuelle Unlust, mit welcher man allseits das Ende des revisionistischen Streites ersehnte, zum Springquell erhöhten theoretischen Interesses geworden, indem sie allenthalben auf die Ursachen dieser Unlust aufmerksam machte und, sobald das Uebel erkannt war, als ein Stachel wirkte, es zu beseitigen. Gleichzeitig aber liess diese Einsicht uns erkennen, wie all das theoretische Anstürmen, das eine Zeitlang so bedrohlich war, damit zusammenhing, dass draussen, wo so lange selbst der Name von Marx und Engels unbekannt war, ihre Lehren eingedrungen waren, Gedankenverbindungen gezeitigt, Umformungen hervorgerufen, Widerspruch erregt, kurz, kräftigstes Leben erweckt hatten, welches, wie alles junge Leben, dem Erzeuger den Daseinsraum beengte, ob es gleich noch lange nicht seiner Führung entwachsen war. Klärung und Selbstbesinnung im Inneren, vordringendes Ausbreiten seines Einflusses, wachsende theoretische Beachtung, wenn auch Anfeindung von aussen — das war die „Krise des Marxismus", die mit seinem Ende und Zerfall gerade so viel Aehnlichkeit hat wie das Aufspriessen der Saat aus dem zerfallenden Samenkorn. Dass der Marxismus jetzt erst darangeht, den ganzen Reichtum seiner theoretischen Gesichts-

punkte zu eröffnen, nachdem er in den Fluss der ganzen geistigen Entwicklung gekommen, ist ein sicheres Kraftgefühl aller seiner Anhänger. Gerade deshalb aber wird wohl niemand mehr die Notwendigkeit jener abstrakt-theoretischen Bemühungen auch innerhalb seines Gebietes verkennen, welche wir hier zu rechtfertigen versucht haben.

So ist vielleicht die Hoffnung gestattet, dass Erörterungen, die, wie die folgenden, vorläufig davon absehen, auf die Lehren des Marxismus direkt einzugehen, aber doch nur im Hinblick darauf angestellt werden, um den Raum frei zu machen, auf dem eine ungestörte Arbeit an ihrer kritischen Darlegung und Entwicklung möglich ist, für ebenso notwendig als aktuell[1]) angesehen werden dürften. Ich meine das selbstverständlich nur von der Richtung dieser Erörterungen und nicht etwa von ihrem hier vorliegenden Inhalt, dessen Lückenhaftigkeit mir selbst vollauf bewusst ist. Leider war dieser Mangel, abgesehen von der Frage der eigenen Kraft, nicht zu beseitigen, ohne dass die bloss als orientierende Einleitung gedachte Arbeit zu einem grossen Buche hätte anschwellen müssen. Auch galt es ja zunächst nur einen prinzipiellen Standpunkt für die bestrittene Frage nach dem Wesen des den sogenannten Geisteswissenschaften zugrunde liegenden Begriffes der Wissenschaft überhaupt zu gewinnen. Der ganze Komplex hochwichtiger anderer damit zusammenhängender Probleme muss, wie sehr er sich oft hier schon zur Diskussion aufdrängt, besonderen folgenden Arbeiten vorbehalten bleiben.

I.

Der Gegenstand des Streites.

„Der Streit ist der Vater aller Dinge." — Es scheint, dass dieses Wort des dunklen Philosophen von den Geisteswissenschaften noch in einem ganz anderen Sinne gelte, als ihm sonst beigelegt wird. Welche verwirrende Mannigfaltigkeit zum Teile sehr sonderbarer Dinge hat nicht gerade hier der Streit der Meinungen hervor-

[1]) In der Tat ist die bisher bloss als Bewegung innerhalb der Philosophie zu konstatierende erkenntnistheoretische und methodologische Bemühung um die Sozialwissenschaft nunmehr auch schon in die ökonomischen und juristischen Fachkreise vorgedrungen. Vergl. „Dr. W. Ed. Biermann, Wilhelm Wundt und die Logik der Sozialwissenschaft" in Conrads „Jahrbücher", III. Folge, 25. Band (1903), Seite 50 ff.

gebracht, und vor allem, was gibt es hier überhaupt, das nicht schon bestritten worden, welche mögliche Ansicht vom Wesen und von der Methode der Geisteswissenschaften lässt sich aufzeigen, die hier unversucht geblieben wäre! Es ist bestritten, wie weit das Gebiet der Geisteswissenschaften reiche, ja, ob sie überhaupt ein von dem der Naturwissenschaft abgesondertes haben, bestritten ihre Einteilung, höchst bestritten ihre Methode, und kein Wunder daher, dass selbst über den Namen keine Einigkeit zu erzielen ist, der diesen so problematischen Wissensgebieten charakteristisch genug anzuheften wäre.[1]) Welche Gesetzmässigkeit ihnen zukomme, ob Zwang des Erfolgens im Sinne einer unerbittlichen Naturnotwendigkeit oder blosser Rhythmus des Geschehens, eine gelinde Regelmässigkeit, die auch Ausnahmen im Gesetz selbst zulasse, das sind Streitpunkte von äusserster Heftigkeit. Aber damit rollt sich zugleich auch das ganze abgründige Problem der Willensfreiheit auf: was für eine Bedeutung der menschlichen Freiheit zukomme, ob sie wirklich nur Illusion sei, und welcher Platz, wenn sich ihre Realität erweisen lässt, diese dann im Gefüge der Geisteswissenschaften angewiesen erhalten müsste. Ja, zuletzt erhebt sich die skeptische Grundfrage, auf die seit jeher aller radikale Zweifel an der Möglichkeit der sogenannten Geisteswissenschaften immer wieder zurückgreift, ob des Menschen Tun und Handeln, da es überall auf sein Wollen sich gründet und dieses im Akte des Erlebens sich notwendig stets frei dünken muss, überhaupt in eine Gesetzeswissenschaft eingehen könne?[2])

Ueber diese und noch viele andere ebenso problematische Fragen wogt der Streit — aber vielfach nicht ein Streit, der irgend eine fest geschlossene Anschauung darüber von einer anderen ebenso in sich gefesteten her bekämpfte, sondern der hier und dort irgend ein Problem für sich herausreisst und so zu lösen sucht, unbekümmert darum, wie und ob sich diese Lösung in das Ganze einer die Geisteswissenschaften überhaupt tragenden Auffassung einfügen

[1]) Vergl. Dilthey, „Einleitung in die Geisteswissenschaften“, Leipzig 1883, Seite 6.

[2]) Vergl. Ed. Bernstein, „Der Kernpunkt des Streites“. „Sozialistische Monatshefte“, V 2 (1901), Seite 781: „Meines Erachtens nun schliesst die Tatsache der menschlichen Willensfähigkeit die Möglichkeit aus, über gewisse allgemeine Sätze hinaus geschichtliche Entwicklungen wissenschaftlich vorher zu bestimmen.“ Aehnlich in seinem Vortrag: „Wie ist wissenschaftlicher Sozialismus möglich?“ Seite 21 bis 22 und schon früher „Sozialistische Monatshefte“, IV (1900), Seite 7 bis 8.

liesse. Es soll nicht verkannt werden, dass in allen diesen oft langwierigen und leidenschaftlich geführten Problemstreitigkeiten, wie in der Diskussion über Wesen und Aufgabe der Statistik, über das sogenannte Gesetz der grossen Zahlen und die Tatsachen der Moralstatistik u. s. w., viel wertvolle sozialwissenschaftliche Einzelerkenntnis zutage gefördert wurde, gleichwie ja auch der bis in unsere Tage hineinreichende Methodenstreit der Nationalökonomie und die immer wieder einander verdrängenden Grundlegungen einer neuen Sozialphilosophie manche fortwirkende Anregungen fallen gelassen haben. Der Streit war ja auch hier der Vater aller Dinge; aber dass er überhaupt jede gefundene Einsicht gleich und mit dem besten Schein in Frage stellen konnte, und was er auf diese Weise auch noch neben den spärlichen Wahrheiten zutage gefördert hatte, diese zahllosen Wiedererweckungen alter, schon längst widerlegter Irrtümer, diese immer wieder aufs neue sich einstellenden Begriffsverschiebungen — man denke nur zum Beispiel an die alles Denken still setzende Beweglichkeit solcher unentbehrlicher Begriffe, wie Freiheit und Notwendigkeit, Motivation und Fatalität etc. — dies alles zusammen bewirkte, dass man nur mit einem Gefühl grossen Unbehagens und innerster Betrübnis an ein Wissensgebiet denken mochte, auf dem eine mehr als 150jährige bewusste Arbeit der umfassendsten Geister nicht mehr erzielt haben sollte als grösste Mannigfaltigkeit aller verworrenen und bestimmteste Bestreitung aller klaren Ansichten.

Gleichwohl ist es gar nicht zu übersehen, dass inmitten dieses scheinbaren Wankens ihrer Fundamente und Fliessens aller Anschauungen die Entwicklung der sogenannten Geisteswissenschaften einen steten und sicheren Fortschritt genommen hat. Ich sage „sogenannte Geisteswissenschaften“, weil wir ja nicht voreilig entscheiden wollen, dass es solche gibt, respektive was Geisteswissenschaften sind und in welcher Richtung daher ihre wahre Entwicklung liegt.

Denn eben an diesem Punkte hat sich in der letzten Zeit der alte Streit *in* den Geisteswissenschaften konzentriert und ausgestaltet zu einem Streit *um* die Geisteswissenschaft, ja eigentlich um die Wissenschaft überhaupt, in welchem alle Argumente früherer Einzeldiskussion gesammelt und mit neuer Kraft verwendet wurden in einer grossen Grundanschauung, die sich konsequent und mit kritischer Schärfe gerade gegen das wendet, was den Stolz der

modernen Sozialtheorie ausmacht: ihre der Naturwissenschaft sich immer mehr nähernde Ausbildung ihrer Methoden und Aufdeckung ihrer Gesetze. Gerade weil die in so unermüdlicher Denkarbeit fortgesetzte Bemühung so vieler Denker, auch das sozial-historische Leben einer ähnlichen wissenschaftlichen Behandlung zuzuführen, wie es für die blossen Naturvorgänge schon lange gelungen war, in den alle Resultate seiner Vorgänger in sich aufnehmenden Gedanken von Karl Marx ihre höchste Förderung erfahren hatte, so dass nun selbst der Traum einer „Geschichte als Wissenschaft" zwar nicht in dem unkritischen Sinne eines ihren Inhalt selbst konstruierenden, wohl aber eines die Gesetzlichkeit des Verlaufes und der Abfolge dieses Inhaltes erfassenden Systems der Erkenntnis logisch möglich erschien: gerade diese Vollendung des bisher den Begriff der Wissenschaft tragenden naturwissenschaftlichen Denkens auch auf dem Gebiete des geistig-sozialen Lebens rief die heftigste Gegnerschaft hervor, die nun in einer neuen Wendung ihrer Stellungnahme dieser ganzen hohen Entwicklung theoretischer Einsicht in das soziale und geistige Geschehen überhaupt das Prädikat der Geisteswissenschaft abzusprechen gewillt ist. Die eigene Kraft wurde ihr zur eigenen Schwäche ausgelegt. Da sie eingestandenermassen den Titel einer Wissenschaft aus der Gleichheit ihrer Gesetzmässigkeit und Methoden mit denen der Naturwissenschaft ableitete, so sei sie auch nichts als ein Teil derselben. Die Eigenart geistig-sozialer Phänomene und die besondere, diese bestimmende Gesetzmässigkeit habe sie derart noch gar nicht erfasst und könne daher auch nicht einsehen, dass es jenseits der kausal ablaufenden Welt des Naturgeschehens noch eine andere Welt gebe, eben das Reich des Geistes, von deren durchaus eigenartiger Gesetzlichkeit darum auch nur eine besondere Wissenschaft, die Geisteswissenschaft, Kunde geben könne. Die Einheit der Wissenschaft sei daher ein unkritisches Dogma: die Geisteswissenschaften sind nicht nur ihrem Gegenstande, sondern auch ihrer ganzen Auffassung, ihrer logischen Art nach ein anderes als die Naturwissenschaften. Was hier die Einheit stiftet, das Gesetz, das schafft dort der Wert, und darum ist es auch nicht die Kausalität, sondern nur die teleologische, bewusst auf den Wert beziehende Betrachtungsweise, welche in den Geisteswissenschaften allein Erkenntnis der Gesetzmässigkeit zu vermitteln imstande ist. Nur aus der Verkennung dieses eigentlichen, von dem der Natur-

wissenschaft logisch gänzlich verschiedenen Charakters der Geisteswissenschaft[1]) stammen dann die so betrüblichen Unklarheiten und Widersprüche in den naturwissenschaftlich betriebenen und trotzdem gleichfalls als Geisteswissenschaft bezeichneten Untersuchungen gesellschaftlicher oder historischer Erscheinungen. — Dies ist in vorläufiger Kennzeichnung der Standpunkt der teleologischen Auffassung, deren ganze, die kausale Auffassung sehr antastende Bedeutung wir erst werden übersehen können, wenn wir uns eingehend mit ihrer erkenntnistheoretischen Begründung beschäftigen werden.

II.

Vorläufige Bestimmung des Begriffes der Geisteswissenschaften.

Gegenüber solcher Anfechtung der eben in ihrer naturwissenschaftlichen Denkweise sich Wissenschaft dünkenden Sozialtheorie mussten wir also wohl einstweilen von „sogenannten Geisteswissenschaften" reden; und wenn wir vorhin von deren sicheren Fortschritt sprachen, so kann es sich für jetzt, wo der fragliche Begriff der Geisteswissenschaften noch nicht festgestellt ist, nur darum handeln, dass und ob ein Komplex von Anschauungen und Urteilen, der sich auf das Geschehen bezieht, soweit es durch den nur in Gemeinschaft mit Artgenossen angetroffenen Menschen geht oder diesen betrifft und insoferne vorläufig der Bequemlichkeit halber als Gegenstand der Geisteswissenschaften bezeichnet werden mag, tatsächlich seit der Zeit, da man angefangen hat, ihn einer systematischen Betrachtung zu würdigen, an innerem Zusammenhang und an Vermittlung stets mehr eindringenden Verständnisses gewonnen hat. Um aber diesen behaupteten Fortschritt deutlich zu erkennen, ist es nötig, sich einen Leitfaden zu verschaffen, der uns durch das Labyrinth der verschiedenartigsten Meinungen unbeirrt hindurchführe, sei es auch auf die Gefahr, uns wegen dieser vorläufigen Nichtbeachtung aller ablenkenden und entgegenstehenden Gesichtspunkte den heftigen Vorwurf der Einseitigkeit zuzuziehen. Allein es geht nicht an, sich

[1]) Vergl. schon bei Dilthey a. a. O., Seite 30: „Die Geisteswissenschaften bilden nicht ein Ganzes von einer logischen Konstitution, welche der Gliederung des Naturerkennens analog wäre." Seite 136: „Diese Wissenschaften haben eine ganz andere Grundlage und Struktur als die Natur." Vergl. Seite 34 und 150.

gleich vom Anfang an um alles zu kümmern, wo uns doch vorerst am meisten bekümmern muss, inne zu werden, welches unser Standpunkt ist, was wir selber wissen oder zu wissen glauben. Bevor wir in den Streit eintreten, der um die Geisteswissenschaften entbrannt ist, bevor wir auch nur die oben so vorsichtig klausulierte Frage nach einem Fortschritt der Geisteswissenschaften beantworten können, müssen wir einen, wenn auch nur vorläufigen Begriff von der Wissenschaft selbst gebildet haben. Und nur, indem wir diesen streng festhalten, ihn vielleicht uns noch besser zum Bewusstsein bringen, ist es möglich, ihn entweder im Kampfe der Meinungen zu erhärten oder klar zu ersehen, wo er fehlerhaft, ja ob er am Ende nicht gar aufzugeben ist. Die so oft irrig verketzerte Einseitigkeit des Standpunktes, so gefährlich und mit Recht zu bekämpfen sie ist als Prinzip des theoretischen Erkennens überhaupt, so begründet, ja unerlässlich ist sie als Maxime jeder theoretischen Diskussion. Hier ist bewusste Einseitigkeit des Standpunktes gar nichts anderes als ein Korollar des Denkgesetzes der Identität, welches erfordert, dass der im Denken einmal mit einem bestimmten Namen bezeichnete Inhalt auch stets unverändert bleibe, sobald der gleiche Name genannt wird.

Um also unter dem Namen der Geisteswissenschaften etwas Beständiges zu bezeichnen und sonach ihre fragliche Entwicklung zu verfolgen, nehmen wir als Leitfaden den Begriff der Wissenschaft in seiner Anwendung auf den oben bezeichneten eigentümlichen Komplex des Geschehens durch und an Menschen zunächst im gleichen Sinn, wie ihn das Naturerkennen ausgebildet hat. Hier ist ja der empirische Begriff der Wissenschaft zuerst entstanden, in dem Streben, zu wissen, wie es sich mit den Dingen verhält, die den Menschen umgeben, und was er von ihnen zu erwarten hat. Hier ist er dann auch in der Entwicklung der Naturwissenschaften und ihrer Methoden zur höchsten Vollkommenheit gediehen, um endlich in der erkenntniskritischen Untersuchung sein logisches Korrelat oder, besser gesagt, sein Archetyp auszubilden.

Als Aufgabe der Wissenschaft erscheint demnach, die Vorgänge der uns umgebenden Welt zu erklären, das heisst, sie unter immer weitere Allgemeinbeziehungen (Gesetze) zu befassen, welche alles Einzelne in ausnahmsloser Geltung bestimmen, so dass jedes Besondere in seinen konkreten Beziehungen als blosser Spezialfall aus jenen allgemeinen Gesetzen in ihrer Anwendung auf das ur-

sprünglich Gegebene abgeleitet, respektive vorherbestimmt werden kann.[1])

Gehen wir also nach dieser Richtlinie vor, um zunächst aus der Masse der mit dem Menschen und seinem Leben sich befassenden Untersuchungen einen sicheren Tatbestand zu gewinnen, den wir in dem bezeichneten Sinn als Wissenschaft ansprechen können, so ist gar kein Zweifel, nicht nur dass ein solcher gefunden werden kann, wenn auch vielleicht mehr nur in dem Streben nach dem Erwerb einer solchen Wissenschaft als bereits in dem sicheren Besitz derselben, sondern dass wir überdies in diesem Sinne eine ganz gewaltige Entwicklung der Geisteswissenschaften vor uns haben.

III.

Kurzer Abriss der Entwicklung der Geisteswissenschaften auf naturwissenschaftlicher Grundlage.

Aus zwei scheinbar ganz entgegengesetzt abfliessenden Quellen nimmt der Strom seinen Ursprung, der mit immer grösserer Gewalt das gesamte Gebiet menschlicher Betätigung und Schicksale losreisst von dem Traumlande gänzlich regellos freien Eigenwirkens oder mächtiger Eingriffe unerforschlicher Uebermächte und es zuführt dem weiten, nur an den Grenzen oft unbestimmt scheinenden Reiche

[1]) Bekanntlich hat sich an die viel berufene Darlegung Kirchhoffs, der als Aufgabe der Mechanik nur anerkennen wollte, ihre Vorgänge „vollständig und auf die einfachste Weise zu beschreiben“, eine Opposition vieler positivistischer Naturforscher gegen die Forderung angeschlossen, dass die Wissenschaft Erklärungen zu geben habe. Wie sehr diese ganze Unterscheidung an logischen Unfertigkeiten leidet, ist schon oft gezeigt worden, ebenso, dass diese logischen Mängel gar nicht einmal völlig der eigenen Meinung Kirchhoffs zuzuschreiben sind, der vorsichtig genug in dem bezeichnenden Zusatz einer vollständigen Beschreibung doch wenigstens implicite alle jene von vielen seiner Anhänger übersehenen logischen Kriterien in seine Definition der Beschreibung aufnahm, durch welche diese erst sich als wissenschaftliche von jeder anderen unterschied. Dass derart die Folge einer solchen Unterscheidung eigentlich nur eine auf blossen Wortstreit hinauslaufende Abänderung der Terminologie ist die noch dazu die Gefahr der Verschleierung wirklicher Probleme mit sich führt, darüber siehe Heinrich Rickert, „Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung“, Tübingen und Leipzig 1902, Seite 132, und Wilhelm Wundt, „Naturwissenschaft und Psychologie“, Leipzig 1903, Seite 9—10. Vergl. übrigens auch Dr. Alois Höfler, „Studien zur gegenwärtigen Philosophie der Mechanik“, Leipzig 1900, Seite 41 ff., und neuestens (erst während dieser Korrektur erschienen) Harald Höffding, „Probleme der Philosophie“, Leipzig, Reisland, 1903, Seite 56.

des Gesetzes und der übersehbaren Ordnung. Diese zwei Quellen sind der Materialismus und der Deismus des 17. und 18. Jahrhunderts, letzterer in seinen verschiedenen Gestaltungen verstanden, vom dogmengläubigen Katholizismus angefangen bis zur Auflösung des Begriffes von Gott in einen reinen Vernunftbegriff, in welchem die Gottheit überhaupt nur mehr die Vorstellung einer persönlichen, das heisst vernünftigen Gesetzgebung der Welt im Gegensatze zu der blinden Notwendigkeit des Naturmechanismus bedeutet. Dabei ist die deistische Richtung in der Ausbildung des Gesetzesbegriffes auch für das geistig-soziale Leben sogar konsequenter gewesen wie der französische Materialismus und seine barocke deutsche Fortsetzung. Letzterer hat zwar in radikalster Weise das Vorurteil zu brechen gewusst, als ob die Vorgänge im Seelenleben des Menschen mitsamt den davon abhängigen Wirkungen auf ihre Umgebung von der Sphäre des Naturgesetzes ausgenommen wären, indem er schlankweg aus den seelischen Phänomenen Wirkungen materieller, physischer Prozesse machte. „Der Mensch eine Maschine" — ja eigentlich, wie dies vor ihm Descartes schon von den Tieren sagte, denen er unbehelligt von der Inquisition die Seele absprechen konnte — der Mensch ein Automat, in welchem das blinde Zusammenspiel mechanischer und chemischer Kräfte die allerdings höchst grossartige, aber fast ebenso seltsame, weil zuletzt eigentlich überflüssige Wirkung eines bewussten Seelenlebens hervorbrachte — das war immerhin doch ein Standpunkt, der mit einem Male eine Wissenschaft auch vom geistigen Menschen möglich zu machen schien, deren Exaktheit ja heute noch ein Lieblingstraum unverbesserlich physiologisch desorientierter Psychologen ist.[1]) Aber die Inkonsequenz war, dass der Materialismus über seinen Einzelmenschen gar nicht hinaus zu schreiten gedachte. Zwar schien seine Lehre dahin zu drängen, da sie ja so richtig den geschichtlichen Menschen als Produkt derjenigen Verhältnisse und Institutionen auffasste, unter denen er sein Leben entwickeln musste, und damit den theoretischen Grund legte, von dem aus sie dann ihren so gefürchteten Relativismus gegen alle „ewigen" Wahrheiten des Rechtes, der Moral, der Religion u. s. w. mit treffsicherer Kritik spielen lassen konnte. Aber so glücklich die Materialisten waren, in allen diesen sozialen Ideen

[1]) Vergl. über den methodologischen und erkenntnistheoretischen Fehler der so verbreiteten Meinung von der Möglichkeit einer restlosen Reduktion der Psychologie auf Physiologie neuestens Harald Höffding, a. a. O., Seite 16ff.

und Einrichtungen die Veränderlichkeit ihres Inhaltes und den innigen Bezug der jeweiligen historischen Gestaltung desselben zu den äusseren Umständen des Raumes und der Zeit, darinnen sie emporgekommen waren, darzustellen, so waren sie doch unvermögend, sich eine klare Anschauung davon zu bilden, woher diese sozialen Formen selbst ihren Ursprung genommen und die Fähigkeit erhalten hätten, den wechselnden geschichtlichen Inhalt zu erfassen und ihrer Eigenart gemäss zu gestalten. Hier trat ein uralter Widerspruch des Materialismus schroff zutage: die Spontaneïtät des menschlichen Geistes, die zweckbewusste Vernunft des menschlichen Willens war seltsamerweise schon von so strengen Materialisten wie einem Epikur und Lucretius Carus unangetastet geblieben,[1]) ja ausdrücklich eingeräumt worden; an diesem festesten Fels des menschlichen Wesens, der überhaupt durch die Abstraktionen des wissenschaftlichen Denkens nicht erschüttert, sondern mit seinen Denkmitteln nur gangbar gemacht werden kann, so dass er fernerhin der Wissenschaft keine Hindernisse bereite, brach sich auch fast jählings die vorstürmende Wucht des französischen Materialismus. Um die Existenz der sozialen Formen selbst zu begreifen, die überall auf diese Spontaneïtät zurückführten, wurde zuletzt dasselbe Einzelwesen, das eben noch als blosses Naturprodukt gegolten hatte, doch wieder als souveräner Schöpfer eingesetzt, indem die französischen Materialisten Gesetz und Recht, Moral und Religion, Herrschaft, Ordnung und Knechtschaft als Resultat ebensovieler Grosstaten der menschlichen Vernunft entweder bewunderten oder, wenn diese Ideen und Einrichtungen ihnen verzerrt vorkamen, sei es durch Uebermacht, Leidenschaft, Unvernunft und dergleichen, darin nur Verirrungen des menschlichen Verstandes beklagten. Sie konnten aber das eigentliche Wesen dieser sozialen Mächte nicht erfassen, weil ihre „metaphysische Borniertheit“, die Friedrich Engels besonders anschaulich gemacht hat, sie völlig in die Welt des Zähl-, Wäg- und Mess-

[1]) Bekannt ist die Lehre von der willkürlichen Abweichung der Atome von der geraden Linie, auf welche die Schule Epikurs ihre Ueberzeugung von der Willensfreiheit gründete. Vergl. Lucretius Carus, „Von der Natur der Dinge“, II., Seite 245—250 (übersetzt von Knebel, Leipzig, Reclam):

> Wenn nicht läge der Grund, der auf Abweichungen hinzielt,
> Schon in den ersten Keimen des Stoffs, zu zerreissen des Schicksals
> Bande, damit ewig sich Folg' ankettet an Folge:
> Woher liesse sich dann der freie Wille nur denken,
> Dieser dem Schicksal entrissene Wille der lebenden Wesen,
> Durch den jegliches geht, wohin es die eigene Lust führt?

baren und damit in die Kategorien der formalen Logik eingeengt hatte, so dass sie nicht nur übersahen, was draussen, wenn auch nicht handgreiflich, so doch in fühlbarster Realität sich entfaltete: die Beziehung der Menschen aufeinander im sozialen Leben, sondern noch weniger sich einen Begriff machen konnten von dem eigenartigen Kausalverhältnisse, das durch die dialektische Natur des nur im sozialen Verbande sich behauptenden Menschen zwischen ihm und seiner Umgebung gestiftet ist. Schon 1845 hatte Marx diesen bloss „anschauenden" Materialismus — so genannt im Gegensatz zu seinem eigenen, später von Engels als dialektischen bezeichneten, weil bei ersterem „der Gegenstand, die Wirklichkeit, Sinnlichkeit, nur unter der Form des Objekts oder der Anschauung gefasst wird, nicht aber als menschliche, sinnliche Tätigkeit, Praxis"[1]) — als mangelhaft aufgewiesen und gerade sein charakteristisches Unvermögen betont, die Aenderung der Menschen durch ihre Umgebung und dieser durch die Menschen in einem einheitlichen Gedanken zu durchdringen. „Das Zusammenfallen des Aenderns der Umstände und der menschlichen Tätigkeit kann nur als umwälzende Praxis gefasst und rationell verstanden werden."[2]) Die Verkennung dieser tiefen Wahrheit, die freilich erst die Entwicklung des dialektischen Denkens immer mehr erschliessen konnte, musste die französischen Materialisten in jenem verderblichen Zirkel festhalten, den G. Plechanow in seinen „Beiträgen zur Geschichte des Materialismus" so klar aus den Schriften zweier der bedeutendsten von ihnen dargelegt hat, in welchem wir sie fortwährend die Meinungen, Ideen und Einrichtungen der Menschen aus ihren realen Lebensverhältnissen und Bedürfnissen ableiten, diese letzteren aber wieder durch die Anschauungen, Einsichten und, sei es frei vereinbarter, sei es aufgezwungener Gesetze der Mächtigen bestimmen sehen. Und so ist es auch kein Wunder, dass der hier so unsicher schreitende Materialismus seinen inneren Widerspruch zuletzt auch deutlich, wiewohl sich selbst dessen kaum bewusst, zum Ausdruck bringen musste, indem der Relativismus seiner historisch-sozialen Kritik in eine Verherrlichung des Rechtes aus blosser Vernunft ausmündete, welch letztere es seiner Meinung nach nur zu entwickeln galt, um endlich den Lastern und Irrtümern des bisherigen Geschichtsver-

[1]) Marx über Feuerbach, Anhang zu F. Engels' „Ludwig Feuerbach", 2. Auflage, 1. These, Seite 59.

[2]) Ebd., 3. These, Seite 60.

laufes zu entrinnen. An die Stelle des historisch-sozialen Determinismus, von dem er ausgegangen war, setzte so der französische Materialismus einen fast naiven Pragmatismus der Geschichte, und an die Stelle einer wissenschaftlichen Einsicht in die Gesetzmässigkeit der sozialen Entwicklung das philosophisch verbrämte Programm seiner politischen Forderungen.

So hat also der Materialismus ausser einer materialistischen Psychologie, die eigentlich Metaphysik war und heute gänzlich von Physiologie abgelöst ist, und einigen Ansätzen zur Ausbildung eines historischen Determinismus, die er aber, wie wir sahen, selbst wieder gründlich fallen liess, zur Entwicklung der Geisteswissenschaften wohl kaum einen in ihrer systematischen Ausführung bleibend verwerteten Beitrag geleistet. Aber seine eigentliche und ganz unschätzbare Bedeutung liegt darin, dass er durch die Kühnheit seines metaphysischen Standpunktes, durch die Vehemenz der aus ihm entwickelten Folgerungen, vor allem aber durch die Einfachheit und scheinbare Selbstverständlichkeit seiner Lehre, die in der Abstreifung aller kritischen Skrupel und tieferen Untersuchung eine grosse Klarheit ihres Vortrages gewinnen konnte, zur mächtigsten Waffe wurde, den Wunderglauben zu zerstören, die Isolierung und Sublimierung des menschlichen Wesens gegenüber der Natur lächerlich zu machen und mit alledem eine solche geistige Verfassung der Köpfe zu bewirken, die von vornherein geeignet war, der Anwendung naturwissenschaftlicher Methoden auf dem Gebiete des Geisteslebens äusserst entgegenzukommen.

Man wird vielleicht meinen, dass diese Anknüpfung der Disposition für eine naturwissenschaftliche Behandlung der Geisteswissenschaften an den Materialismus des 18. Jahrhunderts voreilig, weil unhistorisch, geschehen sei. Denn diese ganze blendende Epoche der französischen Philosophie ist ja erstens ein Resultat der durch die naturwissenschaftlichen Grosstaten des 17. Jahrhunderts ausgebildeten exakten Denkrichtung, und zweitens fällt ihre Blütezeit ja schon mit den ersten Systemen der Geschichtsphilosophie zusammen, an deren Arbeit ja die modernen Geisteswissenschaften bewusst anknüpfen.

Nun ist gewiss kein Zweifel, dass die buchstäblich die Welt umstürzende Auffassung eines Kopernikus auch die Bedeutung des Menschen und seines Lebens in einem anderen Lichte erscheinen lassen musste, sobald die Erde nicht mehr jenes Gestirn im Mittel-

punkt der Welt war, um das sich alles übrige drehte. Und wenn Cartesius in der so umgeschaffenen, veränderten Weltlage zum erstenmal in grossen Zügen die Idee einer mechanischen Weltordnung entwirft, Kepler die ersten Grundzüge dieser Ordnung aufdeckt, indem er dem Irrgang der Planeten seine feste Bahn nachweist; wenn Galilei dann dem tastenden Denken auf die Spur hilft, im eigenen konstruktiven Schaffen, im vorbedachten Experiment sich einen immer grösseren Ausschnitt aus dieser mechanischen Weltordnung zu sichern, endlich Newton himmelweite Fernen durch das erdbekannte Gefühl der Schwere in eins verbindet und mit dem, was uns hier so darniederdrückt, die Gesetze erkennt, die den Himmel regieren — war das nicht eigentlich der Quell, aus dem auch notwendig der Gedanke entspringen musste, dass also auch der Menschen Lust und Leid, ihr Denken, Fühlen und Wollen seine festen Schranken im Gesetz haben müsse?

Es wäre vielleicht logisch gewesen. Aber — die Logik ist kein Gesetz der geschichtlichen Entwicklung, ja nicht einmal des wirklichen Gedankenverlaufes selbst. Sonst müssten wir aller Wege schon weiter sein, als wir uns heute befinden. Gerade Descartes hat trotz seiner Naturauffassung und methodischen Einsicht in das Wesen der Wissenschaft, durch welch beides er direkt an den Anfang des modernen Denkens zu setzen ist, doch auch die andere Richtung initiiert, welche das Geistesleben und damit auch den geschichtlichen Prozess in besonderer Bedeutung prinzipiell aus dem Reiche der Kausalität ausschaltete. Der Mann, in dessen Werken wir den folgenden Satz lesen, der bis heute immer mehr das Programm der Naturwissenschaft wurde: „Das Wesen dieser ganzen Welt ist viel leichter zu verstehen, wenn man sie in ihrer allmählichen Entwicklung betrachtet, als wenn man sie als schlechthin gegeben und fertig ansieht,“[1]) der demzufolge es als fundamentale Aufgabe der Wissenschaft erklärt, überall die Wirkungen aus den Ursachen herzuleiten und dabei sich auf zahlreiche spezielle Erfahrungstatsachen zu stützen,[2]) derselbe Mann will doch dies alles ausdrücklich nur auf die materielle Welt beschränkt wissen, wozu er allerdings auch diejenigen Funktionen des menschlichen Körpers rechnet, welche, wie er sagt, sich ohne Mitwirkung der

---

[1]) Vergl. René Descartes, „Ueber die Methode des richtigen Vernunftgebrauchs (übersetzt von Dr. L. Fischer), Leipzig, Reclam, Seite 62—63.

[2]) Ebd., Seite 83.

Seele vollziehen. Ausgeschlossen bleiben daher von dieser mechanischen Auffassung der Welt sämtliche Funktionen, die vom Denken abhängig sind und dem Menschen spezifisch zukommen. Hier beginne das Reich der Freiheit des Geistes, in welchem wir mit der Gottheit zusammenhängen.[1])

So ist also gerade Descartes der Urheber seines Dualismus von Seele und Leib geworden, der es vielen Denkern, und nicht zuletzt gerade den hervorragendsten Naturforschern, ermöglichte, das, was sie als Anforderungen des Gemütes, der Religion, des Gewissens empfanden, sich gegenüber ihrer sonst so geschlossenen mechanischen Weltanschauung zu retten. Ja, die ganze imponierende Ordnung der Naturwissenschaft schien jetzt geradezu diesen Dualismus zu bekräftigen. Denn wie anders als aus einem umfassenden, allmächtigen und vollkommenen Geiste konnte eine solche staunenswürdige Gesetzgebung der Natur entsprungen sein? [2]) Gleichwohl war uns ihre Göttlichkeit nicht offenbart, sondern selbst im Denken gefunden worden. Also dokumentierte sich im Denken eine Kraft, die fähig war, auf die Unendlichkeit des schaffenden Geistes einzugehen, die daher, wenn auch im unendlichen Abstand, ihm verwandt sein musste. Es war derselbe Geist, der das Weltall durchströmt, der auch im Menschenhirn den Funken zündete und es in diesem himmlischen Licht seine Wunder schauen liess. Je geordneter sich daher die Welt auseinanderlegte, um so mehr das verwirrende Vielerlei ihrer Erscheinungen eine ungeahnte Harmonie erkennen liess, desto mehr stand ü b e r dieser Welt, der alles dieses begriff — der menschliche Geist.

Es kann daher nicht genug betont werden, dass es eine unhistorische Rückdatierung erst viel später aufgetretener Reflexionen ist, wenn man öfters ausgesprochen hört, wie die Umgestaltung des Naturerkennens in diesem Zeitalter mit der Erde auch den Menschen aus dem Zentrum der Welt herausgerissen hätte. Im Gegenteil: in diesem grandiosen Aufstieg der Naturwissenschaften im 17. Jahr-

---

[1]) Ebd., Seite 63—64. Vergl. auch Descartes, „Betrachtungen über die Grundlagen der Philosophie" (übersetzt von Dr. L. Fischer), Leipzig, Reclam, Seite 72: „Aus diesem einzigen Grunde glaube ich auch, dass jene ganze Gattung von Ursachen, die man aus dem Z w e c k entnimmt, für die Physik von gar keiner Bedeutung sind."

[2]) Vergl. Christoph Sigwart, kleine Schriften, Freiburg i. Br. 1889, II., Seite 13—14, über die Gottgläubigkeit G a l i l e i s und K e p l e r s.

hundert, der theoretisch bedeutsamer war als der Triumph der naturwissenschaftlichen Technik im 19. Jahrhundert [1]) und der dem Denken plötzlich nach Raum und Zeit ein unendliches Weltall im ewigen Kräftespiel eröffnete, verlor der Mensch darin sich nicht nur nicht, sondern fand sich selbst erhöht als den geistigen Herrscher in diesem Reiche, ihm durch seine erkennende Vernunft untertan. Diese trat so immer mehr in den Mittelpunkt der Welt, ein Gottesgeschenk vielleicht, für uns Menschen aber doch der eigentliche Vermittler des göttlichen Wesens, sofern dieses sich in der Schöpfung offenbart hatte, ein echter Sohn Gottes und heiliger Geist zugleich. Ob und wie es ihr möglich sei, „göttliche Wahrheit", die verités éternelles Leibnizens, die synthetischen Urteile a priori Kants zu verkünden, das wurde nun zum Gegenstand heissester Denkarbeit, da ja mit der Lösung dieses Problems auch der ganze Wert der apodiktischen Gewissheit der kausalen Naturbetrachtung in Frage kam. Das direkte philosophische Produkt der sich in Newton erstmals vollendenden Naturwissenschaft ist daher gar nicht der Materialismus, der in seiner unkritischen Selbstverständlichkeit, mit der er die Kategorie der Naturgesetzlichkeit handhabte, das Problem gar nicht sah, das aus dem eigenen Boden der Naturwissenschaft hervorgegangen war, sondern die Philosophie Immanuel Kants, die in bewusster Erfassung dieses kritischen Problems, ohne in den metaphysischen Dualismus Descartes' zu verfallen, wohl für immer das Reich des Geistes in den eigenartigen Formen der Gesetzlichkeit seiner Aktion gegenüber dem der Natur abgegrenzt hat.

Aber diese Ueberwindung des Dualismus von Körper und Seele, Materie und Geist ist heute noch vielfach unbegriffen. Und da war es im 18. Jahrhundert allerdings erst der Materialismus, der zwar nicht die Konsequenz des philosophischen Denkens, aber jedenfalls die der naturwissenschaftlichen Methode zog, als er eben diesen Dualismus angriff. Von seinem Standpunkt aus erscheint nun das naturwissenschaftliche Weltbild nicht mehr in dem Licht, in welchem es der Geist von seinem eigenen Feuer erstrahlen sah, sondern als ein ungeheures Getriebe, darinnen der Mensch selbst nur eine kleine Schraube ist. Für den Geist aber, der vielleicht sehr zur Ueberraschung des Materialisten auch jetzt noch da ist, bleibt in dem Gefüge der Maschine selbst nirgends Raum, so dass er wohl

---

[1]) Vergl. Wilhelm Wundt, „Logik", 2. Auflage, II. Band, Seite 7.

oder übel, da er doch an ihr untergebracht werden muss, als Abfallsprodukt herauskommen muss. War der Geist erst derart vollständig zum Objekt degradiert worden, so war er auch hierdurch in seinen historischen Leistungen gleich allen anderen Naturobjekten zum Gegenstand der Wissenschaft geworden. Diese Objektivierung des geistigen Lebens, diese Loslösung seiner Erscheinungen aus ihrer warm pulsierenden Wirklichkeit und Ueberführung in die Form blosser, dem Kausalzusammenhang zugänglicher, weil nur als Wirkung von Ursachen gedachter Vorgänge, das war, wie bereits betont, die Tat des Materialismus, die nach Abstreifung ihres abstrusen metaphysischen Aufmutzes als allerdings bleibendes Akquisit ein Element zum Aufbau der Geisteswissenschaften bildete.

Dass nun aber zur Zeit der Blüte des französischen Materialismus bereits, wie wir vorhin erwähnten, Systeme der Geschichtsphilosophie vorlagen, ist ein Ergebnis des zweiten Ursprungselements der Geisteswissenschaften, dessen wir vorhin gedachten. Gleichzeitig dokumentiert sich auch in dem Gegenübertreten solcher Systeme, welche bereits das ganze geschichtlich-soziale Leben des Menschen zu umfassen streben, die grössere Konsequenz dieses zweiten Standpunktes, des Deismus. In seiner Schrift „Die Soziologie im 19. Jahrhundert" hat schon Herr Dr. Kelles-Krausz aufmerksam gemacht, „wie nicht das 18. Jahrhundert des Rationalismus, der Enzyklopädie und Revolution, sondern das mehr im Schatten stehende 18. Jahrhundert, dem das Erbe des nach Jahrhunderten zählenden gesellschaftlichen Gedankens des Katholizismus zufiel", den Keim der Soziologie zur ersten Entwicklung brachte.[1]) Er zeigt, wie gerade aus den geistigen Lebensinteressen des Katholizismus, der die unbedingte Unterordnung des Individuums unter die Allgemeinheit der Kirche verlangt, im Lager seiner Vertreter durch die Opposition gegen die immer mehr das Individuum vorschiebende theoretische Philosophie sowie Naturrechtslehre notwendig eben jene Eigenschaften sich entwickeln mussten, deren Fehlen bei den französischen Materialisten so eigenartig auffällt: der historische Sinn und die Richtung des Denkens über den Menschen auf dessen allgemeine Verbundenheit in einem grösseren Zusammenhange. Er sieht daher schon in Bossuet und besonders in Vico mit Recht die Initiatoren

[1]) A. a. O., Seite 4 (Berlin 1902, Verlag „Aufklärung").

der Soziologie und nennt August Comte geradezu den Vollstrecker des kontrerevolutionären Testaments des Katholizismus.[1])

So scharfsinnig nun auch im geistigen Erhaltungsbedürfnis und damit zugleich im ökonomisch-politischen Machtbehauptungsinteresse des Katholizismus das Motiv aufgedeckt ist, welches diesen in Gegensatz brachte zu dem vom Cartesianismus durchtränkten Individualismus der neueren Philosophie, obwohl deren dualistischer Charakter sonst seinen Anforderungen doch vollauf zu entsprechen schien, so darf doch nicht verkannt werden, dass die theoretische Leistung des Katholizismus, auf die es hier ankommt, nämlich der Gedanke eines grossen gesellschaftlichen Determinismus, von ihm gar nicht aus seinen spezifischen Mitteln erbracht werden konnte. Er wurde gewonnen durch Ableitung aus dem Gottesbegriff, der freilich von vornherein einen allgemeinen Zusammenhang der Welt präsumierte, aber für den Katholizismus als solchen gar nicht charakteristisch ist.[2]) Begegnete er sich doch in jenem Begriff mit anderen Geistesrichtungen, die zum Katholizismus in heftigster Gegnerschaft standen, nicht nur mit dem Protestantismus, sondern vor allem mit dem Humanismus und der Aufklärung des 18. Jahrhunderts. Nicht eigentlich August Comte, sondern der im Todesjahre Vicos geborene Johann Gottfried Herder ist sein Vollstrecker. Bei beiden zeigt sich deutlich der Deismus als der Springquell des sozialen Determinismus: beide sprechen es aus, dass sie den Gott, der in der Natur ist, nun auch in der Geschichte suchen wollen, und sie zeigen damit den Weg, auf dem allein das Naturgesetz schliesslich auch

---

[1]) Ebd., Seite 21.

[2]) Vergl. Christoph Sigwart, a. a. O., Seite 13: „Der Monotheismus der jüdischen und christlichen Religion (hat) den fruchtbaren Boden für die Idee einer allumfassenden, die einheitlichen Gesetze des Universums erforschenden Wissenschaft gegeben. Oder in welcher anderen Form konnte zuerst der Gedanke aufgehen, dass Himmel und Erde von einem Gedanken umfasst und dass der Mensch berufen ist, diesen Gedanken zu verstehen, als in dem Glauben an einen Schöpfer, der Himmel und Erde gemacht und den Menschen nach seinem Ebenbilde geschaffen hat? In welcher Form konnte wirksamer ausgesprochen werden, dass nichts zufällig ist und die Dinge nicht nach blindem Ungefähr in verworrenen Bahnen sich kreuzen, als in dem Gedanken einer Vorsehung, ohne deren Wille kein Sperling zu Boden fällt? Teils die allzu menschlichen Bilder, . . . teils die Erinnerungen an die Kämpfe gegen die Dogmen der Kirche, unter denen die Wissenschaft gross gewachsen ist, lassen leicht die durchschlagende Bedeutung jener Grundanschauungen des christlichen Glaubens für die Entwicklung der wissenschaftlichen Ideen unterschätzen.“ Desgleichen W. Dilthey, a. a. O., Seite 123 ff.

im Reiche des Menschen herrschend werden konnte. Denn nicht nur, dass es keine Selbstdegradierung der menschlichen Vernunft war, wenn sie sich anstatt dem toten Naturmechanismus der ewigen Ordnung Gottes fügte, so war ein göttliches Gesetz, durch das nun mit einem Male auch alles geschichtliche Werden gefesselt schien, auch keine stumpfe, blinde Notwendigkeit mehr. Es musste ein vernünftiges Gesetz sein, das die mit Vernunft begabten Menschen regierte, es musste Sinn und Zweck in der sozialen Gesetzmässigkeit sein: kurz, es war eben Gott in der Geschichte. Aber indem dieser Gott nichts mehr von ohngefähr erstehen liess, indem alle Zwecke, die er der Geschichte einpflanzte, doch nur mehr durch den Mechanismus des realen Geschehens selber sich vollziehen mussten, zog unter diesem Gottesbegriff die Kategorie der Kausalität und mit ihr das Naturgesetz in die historische Betrachtung ein, um schliesslich sich so mächtig zu entfalten, dass auch im Gebiete des sozialen Lebens immer mehr jener Punkt erreicht wurde, an dem für seine wissenschaftliche Erfassung der Gottesbegriff als eine überflüssige Hypothese erscheinen durfte.[1])

Diesen Entwicklungsprozess hier auch nur im grössten Ueberblick zu verfolgen, ist weder Raum noch Anlass. Es genügt für die Festhaltung unseres Leitfadens, sich die ganze Fülle seines Resultats zu vergegenwärtigen und zu diesem Zwecke sich nur rasch der

[1]) Betreffs G. Vico vergl. Dr. J. Goldfriedrich, „Die historische Ideenlehre in Deutschland", Berlin 1902, Abschnitt Vico, Seite 16: „Die Geschichte wird (bei Vico) geleitet von der göttlichen Vorsehung: aber nur vermittelst der und in der von Bedürfnis und Vorteil getriebenen immanenten Entwicklung des menschlichen Geistes von Sinnenschärfe und Phantasie zu immer höherer Entfaltung der Vernunft. Wir dürfen nicht von der Vorsehung ausgehen; die Vorsehung ist nicht inmitten, nicht am Anfang, sondern erst am Ende der Geschichte offenbar." Dazu Herder: „Die Philosophie der Endzwecke hat der Naturgeschichte keinen Vorteil gebracht, sondern ihre Liebhaber vielmehr statt der Untersuchung mit scheinbarem Wahn befriedigt; wieviel mehr die tausendzweckige, ineinandergreifende Menschengeschichte. . . . Der Gott, den ich in der Geschichte suche, muss derselbe sein, wie er in der Natur ist, denn der Mensch ist nur ein kleiner Teil des Ganzen und seine Geschichte ist wie die Geschichte des Wurms mit dem Gewebe, das er bewohnt, innig verwebet. Auch in ihr müssen also Naturgesetze gelten, die im Wesen der Sache liegen und deren sich die Gottheit so wenig überheben mag, da sie ja eben in ihnen, die sie selbst gegründet, sich in ihrer hohen Macht mit einer unwandelbaren, weisen und gütigen Schönheit offenbart." „Ideen zur Philosophie der Geschichte in Herders Werken", herausgegeben von Hr. Kurz, Leipzig, Bibl. Inst., III., Seite 493 und 526.

Komponenten eingedenk zu werden, welche den Zug der modernen Geisteswissenschaften dahin bestimmten.

Da ist es vor allem der durch das Denken von Saint-Simon hindurchgegangene August Comte, dessen grossartiger methodologischer Arbeit die völlige Loslösung der sozialen Doktrinen aus dem Bereich von jeder Art Theologie zu danken ist, und der mit vollem Bewusstsein die von ihm selbst logisch bearbeiteten Forschungsmethoden der Naturwissenschaft zum Lebensprinzip auch jeder Geisteswissenschaft gemacht hat. Wenn er die Soziologie in seiner Hierarchie der Wissenschaften auf der Gesamtheit alles übrigen Wissens als dessen höchste Blüte erstehen lässt, so stellt er damit nur jenen grossen Zusammenhang der Wissenschaft überhaupt her, der in dem Naturgesetz das ganze Weltall von der kleinsten Elementarbewegung bis zum kompliziertesten Phänomen menschlichen Zusammenlebens als ein einzigartiges Objekt menschlicher Erkenntnis darstellt. Inwieferne dabei sein System ein System des Positivismus ist, weil es von allem, was sich der Kategorie des Gesetzes nicht fügt, einfach absehen will, insoferne ist heute noch alle Wissenschaft, also auch jede Geisteswissenschaft positivistisch. Denn nur für eine Philosophie war es eine nicht zu entschuldigende Willkür, über die Schranken des gesetzmässig Erfassbaren nicht hinaus denken zu wollen, ja sogar zu meinen, in einer blossen, noch dazu ungeprüft verwendeten Form des Geschehens die eigentliche Realität der Welt, das Positive, an ihr aufzugreifen. Der Wissenschaft aber ist ein solcher Standpunkt der Beschränkung ganz notwendig eigen, da sie, wie wir noch sehen werden, überhaupt gar nie die volle Realität des Geschehens in sich aufnehmen kann, so wenig wie der Mensch nichts weiter ist als Erkennen.

Comtes Werk ist heute überall in dankbarer Wertschätzung. Die Wirksamkeit Im. Kants im gleichen Sinn fängt erst unsere Zeit an zu begreifen. Wie dieser gewaltige Geist auch auf diesem Gebiete den brennendsten Fragen später Zukunftszeiten lösende Antworten vorbereitet hat, beweist ja der Umstand augenfällig, dass der Marxismus, der gewiss die vorgeschrittenste und konsequenteste Richtung der Geisteswissenschaften in der Neuzeit darstellt, in Kants Werken immer mehr der glücklichsten Anknüpfungspunkte für seine eigenen Lehren und mächtig fördernde neue Anregungen findet. Aber noch ein anderer klassischer Zeuge bestätigt es, wie sehr gerade die Gedanken dieses Philosophen, die er in seinen Schriften zur

praktischen Philosophie, Anthropologie, Geschichts- und Rechtsphilosophie entwickelte, die Betrachtung sozialer und geschichtlicher Probleme auf die Bahn hinlenkten, in welcher eine exakte Auffassung von ihrem Gegenstande möglich wurde. Es ist niemand anderer als August Comte selbst, der in einem Briefe vom 10. Dezember 1828, noch ganz erfüllt von dem Eindruck, den die Lektüre von Kants Abhandlung „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht" nach der Mitteilung Rob. Zimmermanns[1]) auf ihn ausübt, schreibt, „wenn er dieselbe 6 bis 7 Jahre früher gekannt hätte, so würde sie ihm viel Mühe erspart haben. . . . Und", wie Zimmermann weiter berichtet, „mit einer den Franzosen ehrenden Aufwallung setzt er hinzu, er fühle einige Dankbarkeit gegen seinen Mangel an Erudition; denn wäre seiner Arbeit, so wie sie jetzt sei, die Kenntnis der Schrift Kants bei ihm vorausgegangen, so hätte jene sicher viel von ihrem Verdienste verloren." In der Tat ist auch die Einwirkung Kants durchaus eine solche im Sinne positivistischer Befreiung der Objekte der Geisteswissenschaft aus den Unklarheiten metaphysischer Anschauungen und Gewinnung derselben für die Methoden der Naturwissenschaft, da sein immer wiederkehrender Hauptgedanke ist, die in der Geschichte hervortretende Teleologie (den Fortschritt des Menschengeschlechtes) als die Wirkung eines Mechanismus zu betrachten, welche aus dem Widerstreit seiner elementaren Kräfte (der geselligen Ungeselligkeit des Menschen) als ein durchaus ungewolltes, vom Intellekt des Menschen aber erkanntes und deshalb festgehaltenes Gut hervorgeht.[2])

---

[1]) Rob. Zimmermann, „Kant und die positive Philosophie", in den Sitzungsberichten der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, „Phil.-hist. Kl.", Wien, Band 77 (1874), Seite 34.

[2]) Dieser grundlegende Gedanke, der eine Geschichte als Wissenschaft möglich erscheinen lässt und in der Tat, wie hier nicht näher dargelegt werden kann, in dem dialektischen Charakter der materialistischen Geschichtsauffassung Karl Marx' wiederkehrt, ist wohl zu unterscheiden von den Gedankenausführungen Kants, in denen er, im Anschluss an seine praktische Philosophie, einzelne Züge einer von ihm niemals systematisch zur Darstellung gebrachten Geschichtsphilosophie liefert. Fritz Medicus in seiner vorzüglichen Monographie „Kants Philosophie der Geschichte", Berlin 1902, welcher selbst diesen Unterschied von Geschichtstheorie und Geschichtsphilosophie klar präzisiert (a. a. O., Seite 10), scheint mir doch Kants Bedeutung für die Theorie der Geschichte zu sehr zurücktreten zu lassen. Vielleicht würde sich aus der stärkeren Betonung dieses Gesichtspunktes manches in der dadurch abgegrenzten Sphäre einwandfrei heraus-

Was nun vollends das 19. Jahrhundert an Bereicherung des wissenschaftlichen Denkens auf sozialem Gebiete geleistet hat, so dass sich in stets schärferen Umrissen ein System der Geisteswissenschaften gleichartig neben das der Naturwissenschaften stellen durfte, kann nur mit wenigen Schlagworten angedeutet werden. Hatte die konsequente Erweiterung des Naturbegriffes durch die Ausbildung der naturwissenschaftlichen Methoden den theoretischen Zusammenhang geschaffen, in welchem das menschliche Leben als Glied des Naturganzen gedacht werden konnte, so vermittelte die moderne Deszendenztheorie mit einem Male auch den physischen Zusammenhang. Dazu schuf die Geologie, Prähistorie und Ethnologie den genügend weiten zeitlichen und räumlichen Rahmen, um die wirkliche Entwicklung dieses Weltganzen überhaupt vorstellig zu machen. Und war so das geistig-soziale Geschehen vom Naturgesetz gleichsam in einen grossen Rahmen gefasst, so stürmten nun die schon von Süssmilch angewendeten, von Quetelet aber neu begründeten Methoden der Sozialstatistik im Verein mit der Entwicklung der Bevölkerungslehre vor, um selbst die Mannigfaltigkeit der einzelnen Handlungen und das Durcheinander der zufälligen Ereignisse, zum Beispiel der Gestaltungen des menschlichen Körpers, der Unglücksfälle, der Selbstmorde, der Verbrechen, der Vergesslichkeit und dergleichen mehr, in einer strengen, zahlenmässig bestimmbaren Regelmässigkeit gebunden aufzuweisen. Am inneren Verständnis aber arbeitete eine sich immer mehr vervollkommnende Psychologie, bestrebt, das Geistesleben des Einzelnen ähnlich aus einfachen Elementen aufzubauen, wie die Mechanik die Körperwelt aus Atomen. So entstand die Vorstellung von der Psychologie als der Grundwissenschaft aller Geisteswissenschaften, als einer Art Geistesmechanik.

Aber noch von einer anderen Seite her trat ein mächtiger Bundesgenosse auf, um behilflich zu sein, eine exakte Erforschung des Geisteslebens möglich zu machen. Die klassische Nationalökonomie versuchte, in bewusster Zerlegung des komplexen sozialen Geschehens die Gesetze einer Seite desselben, des wirtschaftlichen Lebens, zu erfassen. Sie war dabei in grössere Einseitigkeit verfallen, als einer Wissenschaft gut tut, indem sie bei ihren Abstraktionen auch zugleich von dem historischen Charakter des sozialen

stellen, was jetzt von Medicus als Widerspruch und Inkonsequenz im geschichtsphilosophischen Vorgange Kants aufgezeigt werden musste.

Geschehens und damit von einem seiner wesentlichen Elemente abstrahierte. Aber trotzdem wurde gerade sie eine gewaltige Förderin des naturwissenschaftlichen Charakters der Geisteswissenschaften, da sie zuerst in einem der verworrensten Gebiete sozialen Geschehens doch die methodische Möglichkeit wirklicher Gesetze aufzeigte. Es galt nur ihren Widerspruch zu überwinden, der sie aus historisch begrenztem Stoff ewige Gesetze konstruieren liess. Es galt, den jeder Fesselung durch das Gesetz scheinbar hohnsprechenden Wechsel der komplexen sozialen Phänomene selbst durch eine ihnen adäquate Form zu erfassen. Das war die Tat des historischen Materialismus von Karl Marx. In der materialistischen Geschichtsauffassung allem sozialen Determinismus seine Grunddeterminanten zu geben, in der immer noch zu wenig gewürdigten Dialektik die eigenartige Grundbeziehung aufzuzeigen, welche den ewigen Wechsel des geschichtlichen Stoffes selbst aus einer unveränderlichen Beziehung der Elemente sozialen Lebens in seiner festen Richtung begreift, in der Analyse des Wertes und der ökonomischen Erscheinungen überhaupt schliesslich die zweckbewusst nach ihren Interessen handelnden Menschen zu finden, in deren spezifisch menschliche Verhältnisse sich nun alle sonst so fremd und geheimnisvoll ihnen gegenüber gestandenen sozialen Mächte auflösen — diese grossen, stets noch fortwirkenden Gedanken des Marxismus sind es, die in ihrem Zusammenwirken mit den Ergebnissen der naturwissenschaftlichen Arbeit überhaupt, der Individual- und Sozialpsychologie im besonderen, wirklich ein Gebäude der Geisteswissenschaften zu fundieren geeignet scheinen, das weder an Festigkeit seiner Ausführung noch Weite des Ausblickes hinter dem der Naturwissenschaft zurückzustehen braucht. Ja — recht eigentlich ist es, ganz wie Comte es wollte, ein Bau auf ihrem Bau und sind die unangetasteten Fundamente der Naturwissenschaften daher auch die der Geisteswissenschaften.

So hat denn unser Leitfaden wirklich zu einem erfreulicheren Bilde von dem Stande der Geisteswissenschaften geführt, als uns der erste Anblick der Menge sich hier bekämpfender Philosopheme und Theorien glauben machen wollte. Nicht nur die Existenz, sondern auch die kraftvolle, sichere und hoffnungsreiche Entwicklung der Geisteswissenschaften in dem Sinn, in welchem wir sie vorläufig verstanden wissen wollten, hat sich über allem Zweifel erhaben als Realität ergeben.

IV.

Der Ursprung des Streites.

Wenn dem nun so ist, wenn wir tatsächlich diese stetig wachsende innere Durchbildung der Geisteswissenschaften verfolgen konnten, woher dennoch jene Verwirrung, jene Unsicherheit der Methoden, jene Unbestimmtheit der Grundbegriffe und Verschwommenheit der Abgrenzungen? Wer erkühnte sich heute, etwa eine Definition der Nationalökonomie geben zu wollen mit der Prätention, dass sie allgemein anerkannt sei, oder vollends gar der Soziologie? Und was soll man dazu sagen, wenn die Gesellschaftswissenschaften heute noch so wenig eine einheitliche, klare Auffassung vom Wesen der Gesellschaft zum Gemeingut ihrer Arbeit machen konnten, dass es sogar Vertreter dieser Disziplinen gibt, die in dem Begriff der Gesellschaft nur einen Notbegriff erblicken, von dem es nie gelingen wird, ihn über eine brauchbare Allgemeinvorstellung zum scharf bestimmten Begriff auszubilden![1])

Diese Verwirrung kommt meines Erachtens daher, weil die sogenannten Geisteswissenschaften von allem Anfang ihrer Entwicklung an gar nie einheitlich aufgefasst werden konnten, da, was erst heute allmählich bewusst zu werden beginnt, obzwar es schon eine alte Wahrheit ist, die naturwissenschaftliche Betrachtung eben nicht die *einzige* Art ist, in der das Geistesleben beobachtender Aufmerksamkeit zugänglich werden kann, ja, wie wir sehen werden, nicht einmal die nächstliegende, selbstverständliche. Indem nun aber die grundsätzliche Verschiedenheit der beiden hier möglichen Auffassungen, die wir vorläufig kurz als die der denkenden *Betrachtung* und des unmittelbaren *Erlebens* desselben bezeichnen wollen, der wissenschaftlichen Arbeit nicht bewusst ist oder doch bewusst bleibt, muss es geschehen, dass fortwährend Probleme bloss der einen, unmittelbaren Auffassung, wie zum Beispiel das der Willensfreiheit oder das der Persönlichkeit, sich notwendig als ungelöst, vielleicht sogar als unlösbar im Rahmen der anderen, naturwissenschaftlichen Auffassung erweisen, in welcher sie eigentlich gar keinen Sinn haben. Daraus entsteht dann für letztere das Gefühl von Widersprüchen und damit das eifrige Bestreben, die sich scheinbar offenbarenden

[1]) Vergl. zum Beispiel E. *Gothein*, Artikel „Gesellschaft und Gesellschaftswissenschaft" in Conrad und Lexis „Handwörterbuch der Staatswissenschaften", 2. Auflage, II., Seite 201 ff., speziell Seite 202 und 213.

Unfertigkeiten und Oberflächlichkeiten der naturalistischen Auffassung zu überwinden. Natürlich kann die nun erstrebte Gründlichkeit nur durch eine dem ganzen Wesen der naturwissenschaftlichen Methode fremde Art des Eingehens auf die subjektiven Faktoren des geistigen Lebens geschehen, und dies treibt nun zu jener aller Konsequenz naturwissenschaftlichen Erkennens so verderblichen Richtung, die seiner „Einseitigkeit“ zu entgehen sich rühmt, wenn sie die strengen und unzweideutigen Begriffe des naturwissenschaftlichen Denkens in direkte Beziehung, wohl gar Wechselwirkung, mit Kategorien des Zweckes und der moralischen Wertschätzung stellt und damit freilich auch diese Art sozialwissenschaftlicher Betrachtung vielseitiger gestaltet — bis zur allseitigen Unbestimmtheit ihrer Grundbegriffe. Von nun an wird es unmöglich, sich auch über die elementarsten Voraussetzungen zu verstehen; ob das soziale Gesetz, nach dem gesucht wird, eine objektiv gültige Allgemeinbeziehung ist oder, wegen der hineinspielenden freien Persönlichkeit, eine blosse unverbindliche Regelmässigkeit, die allemal gewärtigen muss, an einem herrischen „Quos ego“ kraftlos zu versagen; ob die Notwendigkeit auf geistig-sozialem Gebiete eine tatsächliche des Geschehens oder eine moralische des Sollens ist, und ob es sträfliches Banausentum ist, in der sozialwissenschaftlichen Untersuchung an Freiheit, Zwecksetzung und Wert vorüberzugehen, oder nicht im Gegenteil metaphysischer Atavismus, daran immer noch festzuhalten. Kein Wunder also auch, dass diejenigen, welche — und mit Recht — in der Heranziehung dieser subjektiven Kategorien die bisherige, nach Art der Naturwissenschaft streng objektive, Betrachtung des sozialen Geschehens gefährdet sahen, sich in heftigster Opposition gegen solche Bestrebungen kehren mussten. Weil sie aber leider sich gleichfalls meistens der Verschiedenheit der einander kreuzenden Auffassungsarten geistiger Phänomene ebensowenig bewusst waren wie jene, so liessen sie nun ihrerseits sich nicht selten dazu verleiten, die Erscheinungen des unmittelbaren Erlebens als solche aus — Kausalbeziehungen abzuleiten, also etwa zu versuchen, die Geltung der ethischen Wertunterscheidung direkt auf von utilitarischen Erwägungen geleitete psychische Assoziationen zu gründen, oder den Charakter restlos aus dem Milieu zu erklären, um, wenn sie hie und da der Vergeblichkeit solcher Bemühungen inne wurden, tumultuarisch alles, was sich in den Formen der Kausalität nicht erfassen liess, also Zweckerwägung und Wertbeurteilung, insbesonders

aber alles Individuelle in seiner Bedeutung für die soziale Welt zu vernachlässigen, wenn nicht gar zu leugnen. Das gab dann freilich den Gegnern einen Schein des Rechtes, sich über solche „Einseitigkeit“ zu ereifern, die doch nur die Konsequenz eines Standpunktes war, der mit seiner auseinanderstrebenden Zweiseitigkeit jedes einheitliche Gedankensystem — das noch immer der sicherste Schutz gegen Einseitigkeit ist — unmöglich machen musste.

So kann man wohl sagen, dass trotz der vorhergehend charakterisierten und im ganzen so sicher aufsteigenden Entwicklung der Geisteswissenschaften jede für sich gleichwohl, solange und insoweit sie sich der erwähnten Verschiedenheit der Auffassung nicht bewusst wurde, wohl keinen Schritt ihrer Entwicklung mit ruhigem Gewissen machen konnte, angesichts der unabweislichen Probleme, die sie, weil aus ihrer eigenen Sphäre gar nicht stammend, ungelöst lassen musste. Daher zuletzt die so charakteristische Unsicherheit in diesen Wissenschaften. Denn mit jedem Fussbreit, den sie auf naturwissenschaftlichem Boden gewannen, sahen sie stets strenger ausgeschlossen, was sie doch nicht ignorieren konnten und darum irrig auch in seiner unmittelbaren Form als ihr eigentliches Objekt ansahen: das aktuelle Leben mit seiner gefühlten Freiheit, seinen gewollten Zwecken, seinen idealen Wertungen. Wieder nur die Lehre des Marxismus, die eben deshalb mit Recht als die konsequenteste Ausbildung der naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise auch für das geistig-soziale Leben genannt werden darf, blieb von jener Unsicherheit bewahrt, indem sie weder den Kausalprozess mit dem Menschen als Spielball enden, noch etwa durch ihn eine Kette freier Zweckwirksamkeit an den Mechanismus anknüpfen lässt, sondern diese Kausalität durch den Menschen weiter in gleicher Stringenz auslaufen sieht, in dessen innerem Erleben bloss dieser ganze Prozess nunmehr die Form der Willensbetätigung, damit der Spontaneïtät, Zweckbewusstheit und Wertbeurteilung annehmen muss. Daher bedeutet auch für Marx die steigende Einsicht in die soziale Gesetzmässigkeit und die infolgedessen wachsende Fähigkeit der Menschen, die sie zuerst vergewaltigenden sozialen Prozesse immer mehr ihren Interessen gemäss zu beeinflussen, doch nicht den geringsten Abbruch an der Stringenz der Naturgesetzlichkeit des sozialen Geschehens, nicht die mindeste Einschränkung an der Geschichte „ehernem Muss“. Wie mit Bezug auf die bekanntlich auch an diesem Punkte sich häufig stossende

Kritik Ed. Bernsteins,[1]) wie eine ausdrückliche Interpretation der seither so oft missverständlich gegen die Notwendigkeit des sozialen Lebens in jeder, auch der entwickeltsten, vernünftigsten Gestalt herangezogenen Stelle Friedrich Engels über den Sprung aus dem Reiche der Notwendigkeit in das der Freiheit lesen sich die Worte Karl Marx': „Wie der Wilde mit der Natur ringen muss, um seine Bedürfnisse zu befriedigen, um sein Leben zu erhalten und zu reproduzieren, so muss es der Zivilisierte, und er muss es in allen Gesellschaftsformen und unter allen möglichen Produktionsweisen. Mit seiner Entwicklung erweitert sich dies Reich der Naturnotwendigkeit, weil die Bedürfnisse; aber zugleich erweitern sich die Produktivkräfte, die diese befriedigen. Die Freiheit in diesem Gebiete kann nur darin bestehen, dass der vergesellschaftete Mensch, die assoziierten Produzenten, diesen ihren Stoffwechsel mit der Natur rationell regeln, unter ihre gemeinschaftliche Kontrolle bringen, statt von ihm als von einer blinden Macht beherrscht zu werden, ihn mit dem geringsten Kraftaufwand und unter den ihrer menschlichen Natur würdigsten und adäquatesten Bedingungen vollziehen. Aber es bleibt dies immer ein Reich der Notwendigkeit." Und selbst das von Marx jenseits dieser Sphäre bezeichnete „wahre Reich der Freiheit, nämlich das der menschlichen Kraftentwicklung für eigene, selbstgesetzte Zwecke, ist immer noch nicht die eigentümliche Freiheit, die wir im Wollen erleben, sondern nur die, welche wir im Handeln vollziehen, und die daher als ein Teil des Geschehens auch noch völlig unter den naturwissenschaftlichen Gesichtspunkt fällt oder, wie Marx dies ausdrückt, „nur auf einem Reich der Notwendigkeit als seiner Basis aufblühen kann".[2]) In

[1]) Vergl. Ed. Bernstein, „Voraussetzungen des Sozialismus", Stuttgart 1899, Seite 4—14.

[2]) Karl Marx, „Das Kapital", III 2, Seite 555. Vielleicht ist es gestattet, an diesem Punkt auf einige hierher gehörige Gedanken zu verweisen, die ich über das Verhältnis von Wollen und Müssen anlässlich des durch Ed. Bernstein ganz im Sinne Rudolf Stammlers aufgeworfenen Problems über den angeblichen Widerspruch von naturnotwendiger Entwicklung des zur sozialistischen Gesellschaftsordnung führenden geschichtlichen Prozesses und der gleichzeitigen Aufstellung dieses Zieles als einer sozialistischen Programmforderung kurz skizzierte. Es geschah dies in meinen beiden Artikeln „Zur Revision des Parteiprogramms" in der Wiener „Arbeiter-Zeitung" vom 22. und 24. Oktober 1901. Beiläufig bemerkt, hat dieses ganze, viele Genossen so beunruhigende und verwirrende „Problem" seinen Grund in der nicht bewusst gewordenen, oben

solchem das ganze geistige Sein des Menschen in eine Auffassung, die naturgesetzliche, einordnenden Verständnis, welches doch gleichzeitig seine andere, der Sphäre des unmittelbaren Erlebens angehörige Seite völlig unangetastet lässt, war es dem Marxismus möglich, die geschlossene Objektivität seiner wissenschaftlichen Anschauung gegen alle Trübung und Verflachung zu bewahren, wie sie durch die Einfügung sogenannter idealistischer Momente sich notwendig einstellen müsste; und es ist denn auch bekannt, mit welch heftiger Anfeindung von aussen und innen ihm diese Konsequenz gelohnt war.

V.

Erste Entwicklung der teleologischen Auffassung: Darlegung ihres Standpunktes.

In diesem Stand der Dinge haben die letzten zwei Jahrzehnte eine die längste Zeit nur wenig beachtete, aber in der jüngsten Gegenwart immer mehr Aufmerksamkeit beanspruchende und auch gewinnende Wendung gebracht, die uns endlich von dem Streit über die zahllosen Einzeldinge in den Geisteswissenschaften erlösen dürfte, dafür aber nicht mehr und nicht weniger als die ganze bisherige Art der Geisteswissenschaften in Frage stellt. Es ist dies jene Aenderung des Streites, die wir früher als den Streit um die Wissenschaft selbst bezeichnet haben. Der Zwiespalt der Auffassungen, der so lange latent vorhanden war, wurde endlich mit Bewusstsein aufgedeckt: die Kritik setzte nicht mehr in Einzelfragen, sondern bei den Grundanschauungen selbst an. Ein gewaltiger Ansturm erfolgt nunmehr gegen den Begriff einer Geisteswissenschaft, die nur in ihrem Gegenstande und nicht auch in ihrer ganzen Art von der Naturwissenschaft verschieden wäre. Und während die Existenz von sozialen sowie historischen Gesetzen durchaus negiert wird, wird zugleich ein besonderer und ganz eigenartiger Begriff der Gesetzmässigkeit aufgestellt, welcher allein die Wesenheit des geistig-sozialen Lebens richtig zu bezeichnen und von der kausalen Naturgesetzmässigkeit zu unterscheiden imstande sei.

im Text charakterisierten Zweiseitigkeit des Standpunktes, ist also ein wahres Scheinproblem. „Wollen“ und „Müssen“ gehören zwei ganz verschiedenen Sphären der Auffassung menschlichen Geschehens an. Darüber speziell im zweiten Artikel in der Wiener „Arbeiter-Zeitung“.

Nicht nur die Fülle und Bedeutung der Argumente, schon der Klang der Namen allein, die diese neue Richtung anführen, müsste ihr die intensivste Aufmerksamkeit und gründlichste Beachtung sichern. Es sind da vor allem zu nennen, in chronologischer Reihenfolge ihres Auftretens angeführt: Wilhelm Dilthey, Wilhelm Windelband, Heinrich Rickert, Rudolf Stammler und Hugo Münsterberg. Im einzelnen finden sich bei diesen Denkern sehr weitgehende Verschiedenheiten in der Ausführung ihres Standpunktes, wie sie ja auch nicht alle das gleiche Gebiet der Geisteswissenschaften im Auge haben, Stammler mehr die Sozialwissenschaft im allgemeinen, Dilthey, Windelband und Rickert mehr die Geschichte, Münsterberg endlich mehr das Verhältnis von Geisteswissenschaft und besonders Geschichte zur Psychologie. Aber ich glaube, das diese persönlichen Differenzen, auf welche leider hier, wo es sich ja nur um die Darstellung einer unserem bis jetzt eingenommenen Standpunkt entgegentretenden Gesamtauffassung überhaupt handelt, nicht näher eingegangen werden kann, dennoch nicht so weit gehen, dass sie es unmöglich machen würden, in den Lehren der vorgenannten Denker eine gemeinsame Grundanschauung zu erkennen. Als solche lässt sich nun wohl folgender Gedankengang feststellen.[1])

Sie gehen fast durchaus von einer Selbstbesinnung über das Wesen des naturwissenschaftlichen Denkens aus und finden es durch nachstehende Merkmale charakterisiert. Alles naturwissenschaftliche Denken fasst seinen Gegenstand durchaus als Objekt

[1]) Von den hier in Betracht kommenden Schriften der im Text genannten Autoren seien hier ausser den später noch namhaft zu machenden anderen Arbeiten einstweilen als hauptsächlich die nachfolgende Gedankenentwicklung darlegende Werke angeführt: W. Dilthey, „Einleitung in die Geisteswissenschaften“, Leipzig 1883; W. Windelband, „Präludien“, Tübingen und Leipzig, 1. Auflage, 1883, 2. Auflage, 1903; „Geschichte und Naturwissenschaft“, Strassburg 1900; Heinrich Rickert, „Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung“, Tübingen und Leipzig. I. Teil 1896, II. Teil 1902, „Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft“, ebd. 1899; Rudolf Stammler, „Wirtschaft und Recht“, Leipzig 1896; Hugo Münsterberg, „Grundzüge der Psychologie“, Leipzig 1900. — In gewissem Sinne neuestens übereinstimmend der Hallenser Historiker Eduard Meyer, „Zur Theorie und Methodik der Geschichte“, Halle a. d. Saale 1902. Vergl. Seite 23—29. Uebrigens scheint mir die Ablehnung historischer Gesetze durch Meyer nur im methodologischen Gesichtspunkte mit jener von den oben genannten Denkern vertretenen Richtung, namentlich auch mit der des von Meyer zustimmend zitierten Rickert zusammenzutreffen, dagegen weit entfernt zu sein von der erkenntnistheoretischen Begründung, wie sie von diesem versucht wurde.

auf, das heisst als eine vom erkennenden empirischen Subjekt losgelöste, unabhängige Wesenheit, deren unvermitteltes, dem Subjekt fast Gewalt antuendes Gegenübertreten in diesem das Bedürfnis hervorruft, die Kluft zwischen sich und dem Objekt durch Erklärung dieses Rätselhaften zu überbrücken. Dies ist aber nur möglich, wenn das Objekt aus seiner Isoliertheit, in der es vorkommt, aus seiner gleichzeitigen überwältigenden Mannigfaltigkeit, in der es sich hier und dort wiederholt findet, in einer Form gedacht werden kann, welche dieses proteusartige Wesen in seinem eigentlichen Gehalte dergestalt erfasst, dass es mit ihrer Hilfe an allen Orten, zu jeder Zeit und in jeder beliebigen Gestaltung seines Auftretens wiedererkannt, ja sogar vorausbestimmt zu werden vermag. Darum nimmt alle Naturwissenschaft ihre Richtung zum Allgemeinen. Das Einzelobjekt in seiner konkreten Gestaltung hat gar nicht das volle Interesse der Naturwissenschaft. Für sie existiert diese ganze vielgeartete, lebensvolle Welt, dieser jauchzend schöne Aufbau der freien Natur, das Durcheinanderwogen der Gestaltungen im Reich des organischen Lebens, das tiefe Spuren ziehende Gleiten der Gedanken und Gefühle im Reich des Geistigen nicht anders als in der Abstraktion des Begriffes, der das Gesetz vorbereitet; oder, um mit Windelband zu reden: „So anschaulich ihre Ausgangspunkte sein mögen — ihre Erkenntnisziele sind die Theorien, in letzter Instanz mathematische Formulierungen von Gesetzen der Bewegung: sie lässt — echt platonisch — das einzelne Sinnending, das entsteht und vergeht, im wesenlosen Schein hinter sich und strebt zur Erkenntnis der gesetzlichen Notwendigkeiten auf, die in zeitloser Unwandelbarkeit über alles Geschehen herrschen. Aus der farbigen Welt der Sinne präpariert sie ein System von Konstruktionsbegriffen heraus, in denen sie das wahre, hinter den Erscheinungen liegende Wesen der Dinge erfassen will, eine Welt von Atomen, farblos und klanglos, ohne allen Erdgeruch der Sinnesqualitäten — der Triumph des Denkens über die Wahrnehmung. Gleichgültig gegen das Vergängliche wirft sie ihre Anker in das ewig sich selbst gleich Bleibende; nicht das Veränderliche als solches sucht sie, sondern die unveränderliche Form der Veränderung".[1])

---

[1]) W. Windelband, „Geschichte und Naturwissenschaft", Seite 18. Vergl. W. Windelband, „Präludien", 2. Auflage, Seite 290—291; H. Rickert, „Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung", 1. Kapitel. Die begriffliche Erkenntnis der Körperwelt, Seite 31—147, dessen Ergebnis später gut zusammengefasst ist in

Erklären ist der Lebensnerv dieser Naturwissenschaft: aber erklären heisst, den wirklichen Vorgang als Objekt ansehen und ihn damit in einen durch das Kausalschema getragenen Zusammenhang stellen, in welchem er nur mehr mit dem seinen Platz hat, was an ihm dem Allgemeinen zugekehrt und daher der auf das Allgemeine gerichteten Abstraktion zugänglich ist. Alles, was an dem Einzelding oder Vorgang nicht zum Allgemeinen gehört, was also seine Besonderheit, seine historische Konkretheit, seine Individualität ausmacht, das bleibt für immer aus den Kategorien der Naturwissenschaft ausgeschlossen, fällt durch die Maschen ihres Netzes wie ein formloser Bodensatz ab. Darum muss schon in ihrem eigensten Bereiche, in dem der Objektwelt, die Naturwissenschaft alle Hoffnung fahren lassen, sie je durch ihre Begriffe und Gesetze restlos zu erfassen. Der Traum einer Laplaceschen Weltformel, welche das Universum in seiner mannigfaltig individuellen Abfolge der Geschehnisse zu bestimmen vermöchte, ist nicht mehr als ein Traum. Denn ein bestimmter Lagerungszustand der Atome, in welchen ja diese Formel jeden Augenblick des Weltalls aufgelöst denkt, folgt nie aus der Formel selbst, sondern nur gemäss der Formel aus dem vorausgehenden Lagerungszustand. Das Gesetz, die Formel sagt also nur, wie ein solcher Zustand aus dem anderen berechnet werden kann. Um aber diese Rechnung auszuführen, müsste eben dieser andere Zustand gegeben sein, müsste man also die Lagerung der Weltatome im Sandkorn und Meerestropfen so gut wie im Menschenhirn und Siriusgestirn feststellen, was, ganz abgesehen von der tatsächlichen Unmöglichkeit, auch prinzipiell aus jeder Naturwissenschaft herausfällt, da es eben keine begrifflich-verallgemeinernde Arbeit mehr, sondern eine historisch-individuelle Aufzeichnung alles

---

dem Satz, Seite 212: „Dann aber können wir Natur der Dinge auch das nennen, was in die Begriffe eingeht, oder am kürzesten uns dahin ausdrücken: die Natur ist die Wirklichkeit mit Rücksicht auf das Allgemeine. So gewinnt dann das Wort (sc. Natur) erst eine logische Bedeutung." W. Dilthey, „Einleitung", Seite 12, 19; Seite 181: „Die Wirklichkeit kann nur durch Aussonderung einzelner Teilinhalte sowie durch die abgesonderte Erkenntnis derselben dem Gedanken unterworfen werden, denn in ihrer komplexen Form ist sie für denselben nicht anfassbar." — Die durch diese logische Natur des Allgemeinen bedingten, im Folgenden nun zur Darstellung gelangenden „Grenzen des Naturerkennens" im Sinne Windelbands und Rickerts finden sich bei Dilthey allenthalben trefflich auseinandergesetzt, siehe beispielsweise Seite 14—15, 171—172, 180.

konkreten Seins in Raum und Zeit ist.[1]) Hier streift jedes noch so vollkommen gedachte Naturerkennen an eine seiner logischen Grenzen: nämlich an die Irrationalität der ursprünglichen Austeilung des Stoffes in Raum und Zeit und seiner qualitativen Beschaffenheit, oder mit Kant gesprochen, an das in der Wahrnehmung „Gegebene".

Es gibt aber noch eine andere Grenze für die Naturwissenschaft, die viel bedeutsamer ist, weil sie nicht bloss, wie die vorige, fast mit der des Erkennens überhaupt zusammenfällt, sondern im Gegenteil mitten durch dieses selbst verläuft und so das Naturerkennen von einem Reich viel tiefer eindringenden Wissens abscheidet. Das ist der Punkt, an dem jene zweite Art der Auffassung menschlichen Lebens eigentlich einsetzt, von der vorhin die Rede war, und die darüber hinaus auch noch alles Daseiende überhaupt unter ihren durchaus eigenartigen, dem naturwissenschaftlichen völlig heterogenen Blickpunkt bringt.

Sobald wir nämlich auf unser Ich reflektieren, wenn wir also uns selbst in unserer Eigenart bewusst zu werden suchen, so finden wir uns gar nicht zunächst als erkennendes Subjekt vor. Wie wir unmittelbar unser selbst gewiss sind und uns jeden Moment am sichersten empfinden, was wir als unbestreitbarste Realität erleben, das ist, dass wir mit jedem Gedanken und Wissensstreben, mit jedem Gefühl, mit der kraftvollen Willensbetätigung so gut wie mit auftauchenden Stimmungen und wechselnden Launen ein in jedem Lebensmomente stellungnehmendes Wesen sind. Unser Sein ist gar nicht vor allem Erkennen, Intellektualität: es ist ganz und zuerst Wollen, Aktualität. Alle wirkliche Betätigung, in welcher wir unser Leben, unsere Wesenhaftigkeit als real empfinden, ist immer nur ein fortgesetztes Stellungnehmen, ein für wahr Annehmen oder als falsch Verwerfen, ein Billigen und Missbilligen, ein Anstreben oder Von-sich-weisen. Und darum ist es so charakteristisch, dass der ganze Inhalt unseres Lebens auf seinen drei grossen Gebieten, im Erkennen, im Handeln und im Geniessen, überall sich in die elementare Form der Polarität auseinanderlegt, in den durchgehenden Gegensatz der Anerkennung und Ablehnung, welcher nur bei Voraussetzung einer Stellungnahme einen Sinn hat. In den grossen Fundamentalgegensätzen von Wahr und Falsch, Gut und Böse, Schön und Hässlich ist es stets eines, was das Ich aufnimmt,

[1]) Vergl. W. Windelband, „Geschichte und Naturwissenschaft", Seite 25; H. Rickert, „Grenzen", Seite 508—511; W. Dilthey, „Einleitung", Seite 12.

und dann bildet es durch diesen Wertungsakt seine Welt der Wahrheit, Sittlichkeit und des Ideals — und ein anderes, was es verwirft, und da eröffnet sich dann der Abgrund des Irrtums, der Verworfenheit und des Abscheus.[1]) Wie das Ich dazu gelangt, in solch prinzipiellen Tathandlungen des Geistes diese obersten Gegensätze zu schaffen, ist ein Problem, das Erkenntnistheorie, vielleicht auch Metaphysik zu lösen berufen sind. Hier handelt es sich nicht darum, die Möglichkeit davon zu erörtern, sondern die Tatsache selbst nicht zu verkennen, die in dieser primären Stellungnahme gelegen ist; und damit sich der weiteren Einsicht nicht zu verschliessen, dass dieses ganze Leben, das wir so gewohnt sind, mit den objektivierenden, entgeistigenden Kategorien des Naturerkennens zu betrachten, wo immer es sich abspiele, im täglichen Verkehr und in der Politik ebenso wie in Wissenschaft, Kunst, Religion und Moral nichts anderes ist als ein System von Stellungnahmen. „All unser Glauben und Wissen und Achten und Fühlen," sagt Münsterberg, „stellt Systeme von wirklichen Beziehungen und Verneinungen, Wollungen und Hemmungen, Zustimmungen und Ablehnungen dar, deren Wirksamkeit unsere historische Stellung im Leben ausmacht; Franzose sein, Mohammedaner sein, Symbolist sein, Atheist sein, Hegelianer sein, bedeutet in der historischen Welt, Subjekt gewisser Systeme von wirklichen Akten der Stellungnahme sein."[2]) Und das gilt sowohl von den Formen, in welchen das Einzel-Ich sein Leben nur auf sich selbst gestellt glaubt, als auch von jenen, deren soziale Natur offenkundig ist. Denn „diese unendliche Mannigfaltigkeit von Wollungen, deren Gesamtheit den Inhalt meines wirklichen Ichs bedeutet, weist überall auf fremde Wollungen hin, die ich anerkenne

[1]) Vergl. Hugo Münsterberg, „Grundzüge der Psychologie", I., 1. Abteilung, Seite 7—200, besonders Seite 14, 50—55, 63; W. Dilthey, „Einleitung", Seite 7—8, 114. — Rud. Stammler ist zwar nicht von diesem Gegensatz der Aktualität und Intellektualität ausgegangen. Aber seine so scharf herausgearbeitete Unterscheidung von Erkenntnis und Wille, welche zur unmittelbar einleuchtenden Scheidung einer kausalen und teleologischen Gesetzmässigkeit in Anwendung auf geistige Phänomene führt, und auf diese Weise nach seiner Lehre soziales Leben als eigenartiges Objekt einer von Naturwissenschaft sich ihrer ganzen Auffassung nach unterscheidenden Sozialwissenschaft liefert, bewegt sich vollständig in der Richtung der oben im Text zur Entwicklung gelangenden logisch-erkenntniskritischen Begründung der teleologischen Auffassung. Vergl. „Wirtschaft und Recht", speziell „Einleitung", Seite 3 ff., II. Buch, 1. Abschnitt, Seite 33 ff., und IV. Buch. 1. Abschnitt, Seite 349 ff.

[2]) Münsterberg, a. a. O., Seite 116.

oder bestreite, nachahme oder überwinde. . . . Sage ich, ich bin ein Deutscher, so behaupte ich damit in erster Linie, dass ich eine Fülle von Gesetzen, Institutionen, Anschauungen und Idealen anerkenne, die alle als Willensforderungen einer unbestimmten Subjektvielheit an mich herantreten, einer Vielheit, deren Totalität die Geschichte Deutschlands ausmacht; und meine Anerkennung besagt, dass mein Wollen mit dem Wollen der Fordernden nicht psychologisch, wohl aber teleologisch identisch ist.“[1])

Diese so allseitig sich dokumentierende Stellungnahme kommt nun aber gerade nur in ihrer konkreten Einzelhaftigkeit in Betracht. Sie verliert allen Sinn, sobald sie irgendwie unter einen allgemeinen Begriff der Naturwissenschaft gebracht, also etwa als Produkt dieser oder jener wirkenden Einflüsse aufgezeigt wird. Denn nun wollen wir nicht wissen, wie eine solche Stellungnahme überhaupt möglich war oder warum sie notwendig erfolgen musste, sondern wie sie war und ob sie in dieser einmal gegebenen Art richtig oder falsch, gut oder böse, schön oder hässlich war. Mit anderen Worten, diese ganze Welt des Geschehens, in der wir Menschen selbst nur ein Stück von ihm sind, läuft nicht bloss als eine indifferente Kausalkette ab, sondern sie hat für uns überall und in jedem einzelnen Glied einen Wert, sofern wir darauf reflektieren, was in demselben einzigartig ist. Eben deshalb aber haftet der Wert notwendig nur an dem Konkreten, das der Träger des Einzigartigen ist, an dem Einzelvorgang, Einzelding, an der Persönlichkeit, welch' alles eben als Einzelnes, somit gerade in diesem Wertvollen, von der Naturwissenschaft gar nicht berücksichtigt werden kann.[2]) In die Welt kommt dieser Wert dadurch, dass der Mensch seiner Aktualität nach kein erkennendes, noologisches, sondern ein zwecksetzendes, teleologisches Wesen ist und in diesem Charakter sein ganzes Dasein auf die ihm immanenten obersten Zwecke des Erkennens, Handelns und Anschauens bezieht. Erst in einer besonderen Zweckbeziehung also, in der Beziehung auf den Wahrheitszweck entwickelt sich ihm die Wissenschaft, die daher weit davon entfernt, eine souveräne, allbefassende Existenz zu führen, nichts als ein Mittel ist zum Zwecke der widerspruchslosen Erfahrung.

---

[1]) Münsterberg, a. a. O., Seite 116—117.

[2]) Windelband, „Geschichte und Naturwissenschaft“, Seite 21—23, H. Rickert, „Grenzen“, IV., Kapitel II, „Das historische Individuum“, Seite 336ff., besonders Seite 350—352.

Wie die Wertbeziehung derart also alle Seiten des menschlichen Daseins umschliesst, so gewinnen auch alle seine Einzelheiten erst in dieser Beziehung auf die obersten Werte ihre objektive Geltung, da sie ihnen den bestimmten Platz anweist, den sie mit der ganzen Realität und Wucht dieser prinzipiellen Stellungnahme fürderhin jeder einzelnen Wollung und untergeordneten Wertung gegenüber behaupten können. Die einzelnen Akte dieser Stellungnahme aber, in denen sich alle diese Wertbeziehungen in Raum und Zeit vollziehen, machen den eigentlichen Inhalt des menschlichen Lebens, seine Geschichte aus. Halten wir mit Recht für erklärt, was uns als ein Spezialfall eines allgemeinen Gesetzes erwiesen wurde, so verstehen wir nur das, was uns als Ausfluss einer Stellungnahme klar erscheint.[1]) Daher wird naturwissenschaftliches Denken uns nie erschliessen, was eben nie erklärt, sondern nur erlebt, nur innerlich nachempfunden werden kann. „Nie kann hier Verstehen in rationelles Begreifen aufgehoben werden. Es ist umsonst, aus Umständen aller Art den Helden oder den Genius begreiflich machen zu wollen. Der eigenste Zugang zu ihm ist der subjektivste. Denn die höchste Möglichkeit, das Gewaltige in ihm zu erfassen, liegt in dem Erlebnis seiner Wirkungen auf uns selbst, in der fortdauernden Bedingtheit unserer eigenen Lebendigkeit durch ihn.“[2]) In der Erfassung dieser eigenartigen In-Beziehung-Setzung der Welt zu einem stellungnehmenden Ich eröffnet sich so eine neue Welt, die als die Welt des Geistigen der Welt der Naturdinge gegenübertritt.

Auf diese Weise ergibt sich nun auch eine neue Scheidung von Natur- und Geisteswissenschaft, die aber — und das ist das Charakteristische dieser Denkart — nicht mehr wie bisher einen sachlichen Unterschied von Natur und Geist zur Grundlage hat, sondern nur mehr einen solchen des Standpunktes. Soferne die Wissenschaft an dem Einzelnen nur das erfasst, worin es mit dem Allgemeinen zusammenhängt, um es so in einem grossen Zusammenhang des Gesetzes zu denken, soferne liegt Naturwissenschaft vor. Aber dasselbe Einzelne kann auch in seiner Einmaligkeit und Einzigartigkeit erfasst und dadurch in einen ganz andersartigen

[1]) Dilthey, „Einleitung“: „Wir verstehen nur vermittelst der Uebertragung unserer inneren Erfahrung auf eine an sich tote äussere Tatsächlichkeit“, Seite 172.

[2]) W. Dilthey, „Beiträge zum Studium der Individualität“, in dem Sitzungsberichte der Berliner Akademie, Jahrgang 1896, Seite 311. Vergl. Dilthey, „Einleitung“, Seite 171.

allgemeinen Zusammenhang gestellt werden, in welchem es nichts von seiner Besonderheit abgeben muss, das ist, in den Zusammenhang der Wertbeziehung, unter welche es in logischer, ethischer oder ästhetischer Hinsicht für ein stellungnehmendes Individuum fällt, und das ergibt dann ein zweites, grundverschiedenes System von Wissenschaften, das eines allgemein akzeptierten Namens noch entbehrt, aber genau den Platz einnimmt, der allein einem wirklich den Naturwissenschaften zur Seite zu setzenden System der Geisteswissenschaften entsprechen kann. Und wie verschieden auch die Namengebung ist — eigentliche Geisteswissenschaften bei Dilthey und Münsterberg, Kulturwissenschaften bei Rickert, idiographische oder historische (Ereignis-) Wissenschaften bei Windelband, Sozialwissenschaften bei Stammler — eine Verschiedenheit, die aus dem Unterschied der Bedeutung folgt, mit welcher diese Denker entweder die Wertbeziehung überhaupt oder eine besondere Form derselben oder die Einmaligkeit des Ereignisses als bedingende Grundlage dieser Wertbeziehung oder endlich die Form, in welcher dieser Wertzusammenhang allgemeine Geltung gewinnt, zum unterscheidenden Merkmal machen — ich sage, trotz dieser äusserlichen Mannigfaltigkeit des Standpunktes wendet er sich doch in völlig einheitlicher Kraft dahin, nach welcher Richtung alle einig sind, dass die bisher meistens als Geisteswissenschaften bezeichneten Disziplinen, soweit sie diese Wertbeziehung verkennen, also gerade um deswillen, weshalb sie sich selbst der Naturwissenschaft gleichwertig als Geisteswissenschaft betrachten, samt und sonders auf diesen Ehrentitel kein Anrecht haben. Indem sich die nach Gesetzen strebenden, am Leitfaden der Kausalität fortschreitenden Untersuchungen Geisteswissenschaften wähnen, weil sie ihr Objekt nicht in der toten oder unvernünftigen Natur, sondern im lebenden, geisterfüllten Menschendasein finden, verkennen sie nicht nur, dass ihr Einteilungsprinzip „Natur und Geist" ein durchaus unkritisches ist, weil im Grunde ja die gesamte leblose Natur als Bewusstseinsinhalt „Geist" ist, sondern sie merken auch gar nicht, dass sie ihre eigene Existenz durch diesen innigen Anschluss an die Naturwissenschaft aufheben. Denn *diese* Art Geisteswissenschaft unterscheidet sich in ihrer konsequenten Durchführung und gemessen an den wissenschaftlichen Ideal, dem sie zustrebt, in *nichts* von den Naturwissenschaften. Sie hat mit ihnen dieselben Denkmittel — allgemeine Begriffe, dieselbe Methode — die unter das Kausalschema gestellte Induktion und Deduktion,

dasselbe Ziel — kausale Gesetzmässigkeit — gemeinsam. Wie es gerade in der wissenschaftlichen Konsequenz des naturwissenschaftlichen Denkens gelegen ist, dass — wenigstens als Postulat — eine lückenlose Kette des Begreifens von der Atombewegung durch die verschiedenen Gestaltungen der anorganischen Materie hinaufführe bis zum Zusammenschluss im Organismus und von da wieder bis zu einer Mechanik des psychischen Lebens, so dass also überall nur die Kombination der Naturkräfte wechselt und reicher, verflochtener wird, nirgends aber etwas anderes anzutreffen sei als eben Natur in ihrem ewigen Kräftespiel: so ist es auch dieser Geschlossenheit der naturalistischen Auffassung durchaus entgegen, irgendwo eine scharfe Scheidung ziehen zu können, die Natur vom Geiste trennte. Organisches und geistiges Leben sind Begriffe aus einer anderen Welt als jener der Naturwissenschaft. Nur weil der naturwissenschaftliche Forscher natürlich als Mensch von ihnen Kunde hat, kann er sich darüber täuschen, dass sie keinen Platz haben in seiner Wissenschaft, die stets darnach streben wird, von beiden in ihre Formeln aufzulösen, was eben in solche gefasst werden kann.

Daraus folgt nun insbesonders, dass die Psychologie, weit entfernt, die Grundlage der Geisteswissenschaften zu sein, durchaus in das Bereich der Naturwissenschaften fällt, da sie ja auf die Erfassung der Gesetze des Geisteslebens, also auf das Allgemeine, Abstrakte darin, gerichtet ist; dass aber andererseits die Geschichte, welche es in der Tat nur mit dem Konkreten, mit dem einmaligen Geschehen und der einmaligen Entwicklung zu tun hat, eine echte Geisteswissenschaft ist, eben deshalb aber nie allgemeine Begriffe im Sinne der Naturwissenschaft und Gesetze aufweisen kann. Der Begriff eines historischen Gesetzes ist eine wahre contradictio in adjecto. Geschichte als Wissenschaft — sobald man sie nur nicht mit Soziologie verwechselt oder gar als eine (möglicherweise sehr interessante) Mischform von aller Art naturwissenschaftlicher, soziologischer, geisteswissenschaftlichet und philosophischer Erkenntnis auffasst — kann nichts erklären, sondern sucht nur zu verstehen. Aus den ihr von den Naturwissenschaften, Psychologie und Soziologie inbegriffen, gelieferten Daten sucht sie durch Interpretation und Intuition — die eigentliche Methode der Geisteswissenschaften — Personen, Geschicke und den Sinn der Ereignisse der unbelebten Welt für die Menschen jeder Epoche zu ergründen und vermag so durch das Verständnis der wechselnden Lebensformen, das sie uns

4*

eröffnet, zum mächtigsten Hilfsmittel für die Entwicklung und Ausgestaltung echter Geisteswissenschaften zu werden. Denn „das Ideal der Geisteswissenschaften ist ja das Verständnis der ganzen menschlich-geschichtlichen Individuation aus dem Zusammenhang und der Gemeinsamkeit in allem Seelenleben".[1])

Der Gegensatz der beiden möglichen Auffassungen vom geistig-sozialen Leben der Menschen führt also nach den Anschauungen der Denker, deren Lehren hier dargelegt wurden, notwendig zu einer zweifachen Art von Wissenschaft. Es ist nicht die Verschiedenheit des Objekts, sondern die der Methode und des Erkenntniszweckes, welche Natur und Geisteswissenschaften trennt; es ist die grundverschiedene Art des Zusammenhanges (der Gesetzmässigkeit), welche hier und dort das Einzelne umfasst und zum Gegenstand einer besonderen, eigenartigen Wissenschaft macht. „In dem einen Fall wird eine Gattung von Objekten unter ein System von Begriffen gebracht, das den Zweck hat, für jedes beliebige Exemplar zu gelten. In dem anderen Fall dagegen wird eine bestimmte Reihe von Wirklichkeiten so dargestellt, dass die Besonderheit und Individualität jeder einzelnen zum Ausdruck kommt,"[2]) was nur unter Wertgesichtspunkten möglich ist. Die wissenschaftliche Arbeit, welche da meint, in ihrer lediglich an den Methoden der Naturwissenschaft orientierten Art auch das geistig-soziale Leben der Menschen ergründen zu können, sperrt sich daher auf diese Weise selbst von jeder Möglichkeit der Erreichung dieses Zieles ab, da ihr in solch' unkritischer und voreiliger Beschränkung buchstäblich gerade der wertvolle Teil des menschlichen Wesens und Daseins völlig entgeht. Die naturwissenschaftlichen „Geisteswissenschaften" werden hier stets nur die äussere Schale gewiesen erhalten.

VI.

Vom logischen Begriff der Wissenschaft.

Durch das Danebentreten einer eigenen Geistes- oder Sozialwissenschaft von besonderer Art, welche alles tiefere Eindringen in das Wesen des geistigen und sozialen Lebens gerade deshalb für sich auszeichnend beansprucht, weil sie nicht nach Gesetzen des Seins

[1]) W. Dilthey, „Beiträge etc.", a. a. O., Seite 299.

[2]) H. Rickert, „Ueber die Aufgaben einer Logik der Geschichte", im „Archiv für systematische Philosophie" (Neue Folge), VIII., 2. Heft, Seite 141.

oder Geschehens forscht, ein Titel, auf den wieder die naturalistische Behandlung der psychisch-sozialen Phänomene ihren Charakter als die Wissenschaft vom Geistesleben stützte, ist die logische Bedeutung der naturwissenschaftlichen Auffassung im System des Erkennens arg genug angetastet. Die ganze Bedeutung dieses Gegensatzes zweier Arten der Wissenschaft eröffnet sich aber erst, sobald die naturalistische Richtung der Geisteswissenschaften ihr Recht zu behaupten unternimmt. Indem wir nun, um die vollen Konsequenzen der eben entwickelten Doktrin kennen zu lernen, den Verteidigungsversuch des Naturalismus auf diesem Gebiete mitmachen wollen, wird es nötig sein, sich zuvor zweier sehr naheliegender logischer Gefahren bewusst zu werden, die nur zu häufig dazu geführt haben, an dem gegnerischen Standpunkt direkt vorbeizulaufen und schliesslich sich allein mit sich selbst herumzuschlagen.

Vor allem wäre es ein verderblicher Weg, deshalb, weil die Konsequenzen, die wir bereits sich entwickeln sahen und die noch aggressiver folgen werden, vielleicht zunächst unannehmbar scheinen, gleich rundweg ihren Ausgangspunkt, nämlich die Tatsache der geschilderten doppelten Auffassung der Welt, ja noch mehr, die Ursprünglichkeit der aktuellen Auffassung zu bestreiten. Nicht nur, dass man dadurch schon mit der unmittelbarsten Erfahrung jedes Bewusstseins in Widerspruch geraten müsste; man würde sich damit zugleich auch jeder Möglichkeit berauben, gerade innerhalb des Naturganzen die psychisch-sozialen Lebenserscheinungen einordnen zu können. Denn nichts anderes hat uns ja die konsequenteste naturalistische Grundlegung der Geisteswissenschaften, die von Karl Marx, gelehrt, als dass nur in dem aktuellen oder, um sein Wort zu gebrauchen, „praktischen Menschen", dieser aber in seiner vergesellschafteten Form erfasst, der Ausgangspunkt gefunden werden kann, von dem aus der Weg zur Lösung jener eigenartigen Probleme führt, die sich im Tatbestand der sozialen Phänomene darbieten. „Das gesellschaftliche Leben," sagt Karl Marx, „ist wesentlich praktisch. Alle Mysterien, welche die Theorie zum Mystizismus verleiten, finden ihre rationelle Lösung in der menschlichen Praxis und im Begreifen dieser Praxis."[1]) Ein solches Begreifen ist aber unmöglich ohne energisches Aufgreifen der Aktualität der menschlichen Lebenseinheit. Eine blinde Negierung derselben müsste daher selbst eine nur durch

[1]) Marx über Feuerbach, 8. These, in Friedrich Engels' „Ludwig Feuerbach", 2. Auflage, Seite 61.

Kausalerklärung fortzuschreiten gewillte Sozialtheorie schliesslich mit der Unmöglichkeit, die zu erklärenden Phänomene in ihrer Eigenart zu begreifen, um alle Möglichkeit ihrer Entwicklung bringen.

Aber die zweite Gefahr ist eine noch grössere, dass man nämlich einen vorgefassten, bloss an dem Naturerkennen orientierten Begriff der Wissenschaft bildet und nun folgendermassen „beweist“: Alle Wissenschaft bestehe in Erklärung der Erscheinungen aus den Ursachen und Auffinden der Gesetze des Geschehens. Weil nun aber jene andere Art der Auffassung des psychisch-sozialen Seins und Geschehens, die auf die Wertbeziehung zurückgeht, niemals zur Aufsuchung von Kausalzusammenhängen und somit Gesetzen des Geschehens führen kann — ein Umstand, der natürlich von der Gegenseite nicht nur nicht bestritten, sondern umständlich und breit dargestellt wurde — so könnten die von einer solchen Auffassung geleiteten Disziplinen überhaupt nichts erklären, somit keine Wissenschaft, also auch keine Geisteswissenschaften liefern. Es ist klar, dass mit einer solchen Argumentierung nichts anderes als eine petitio principii schlimmster Art zutage gefördert wird; dass man auf diese Weise eigentlich nur so viel sagt, als: ich nenne nun einmal bloss die Erklärung aus Ursachen und Systemisierung der so gewonnenen Einsichten unter Allgemeinbegriffen Wissenschaft. Das wäre dann sicher ein blosser Wortstreit, wie er denn auch in der Tat schon öfters geführt wurde und mit um so grösserer Leidenschaft sich entfaltete, als die Streitenden zu ihrem Ingrimm fühlten, dass ihre besten Hiebe nur leere Luft durchschnitten.

Nun ist aber nicht zu verkennen, dass, so logisch verfehlt diese Art der Auseinandersetzung auch ist, ihr doch der erkenntniskritisch entscheidend wichtige Gedanke zugrunde liegt, dass es eben kein blosser Wortstreit ist, darüber zu richten, was man als Wissenschaft bezeichnen dürfe. Man hat häufig wiederholt, was einmal Simmel bemerkt hat, dass, weil es jedem freistünde, den Begriff der Wissenschaft in seiner Definition auf die Erkenntnis von Gesetzen zu beschränken, woraus dann von selbst folge, dass Geschichte insolange keine Wissenschaft ist, als sie nicht zu historischen Gesetzen vorgedrungen sei, diese ganze Unterscheidung „eine blosse Angelegenheit der Terminologie sei, auf die ein unbilliger Wert gelegt worden sei. Das Entscheidende für den Wert einer an sich wahren Erkenntnis ist doch nur das Interesse, das sich an sie knüpft. Sie mag einem vorgestellten Begriff von Wissenschaft noch

so sehr genügen, so wird man ihr nicht nachgehen, wenn sie nicht an sich wertvoll erscheint; tut sie dies aber, so ist wiederum sehr gleichgültig, in welche formale Begriffskategorie sie gehört."[1]) Und noch neuestens hat sich Heinrich Rickert dieser Ausführung angeschlossen.[2])

So einfach lässt sich nun die Sache doch nicht abtun; vielmehr zeigt gerade eine Haltung, die in dem Streit um das Anrecht auf den Namen der Wissenschaft nichts als „eine blosse Angelegenheit der Terminologie" erblicken will, die eigene Stelle, wo sie verwundbar ist: nämlich, dass ihr der Begriff der Wissenschaft selbst gar nicht in eindeutiger Bestimmtheit gegeben ist. Das wird sich alsbald erweisen; zuvor aber wird es nötig sein, zu erkennen, wie falsch es überhaupt ist, in dem Streit um den Titel der Wissenschaft nichts anderes als einen müssigen Wortstreit zu sehen.

Es ist ein Durcheinandergehen des psychologischen und erkenntniskritischen Standpunktes, woran eine solche Meinung und auch im vorliegenden Falle die Simmelsche Erörterung leidet. Dazu kommt hier noch eine ganz disparate Anwendung des Begriffes Wissenschaft. Was zunächst das letztere betrifft, so wird gewiss nicht übersehen werden können, dass, mag man noch so liberal sein in der Einräumung, den Begriff der Wissenschaft beliebig definieren zu lassen, er doch sofort allen Sinn verliert, wenn er von einer isolierten Einzelerkenntnis gebraucht wird, auf deren Wert dann, wie es bei Simmel geschieht, reflektiert wird. Wissenschaft setzt — wie nachstehend begründet werden soll — immer eine irgendwie in Beziehung gesetzte, in Einheit gebrachte Mehrheit von Erkenntnissen voraus und erfordert nur eben wegen dieser eigentümlichen, erst noch klarzustellenden In-Einssetzung von Einzeleinsichten einen besonderen Namen, mit welchem sie allemal von blossem Wissen, von Lebenserfahrung sich scheidet und geschieden wurde. Sie kann wohl im Ganzen Gegenstand einer Wertung sein und ist es auch, wie sich uns am Schlusse herausstellen wird, was aber ganz etwas anderes bedeutet als den Wert, den das Interesse im Einzelnen in ihren Resultaten finden kann.

Dies vorangeschickt, ist es nun — und hierin liegt die zuerst hervorgehobene Verwechslung des psychologischen mit dem kritischen

---

[1]) Georg Simmel, „Probleme der Geschichtsphilosophie", Leipzig 1902, Seite 43

[2]) Vergl. H. Rickert, „Ueber die Aufgaben etc.", a. a. O., Seite 146—147.

Standpunkte der Betrachtung — freilich klar, dass es für die Befriedigung unseres Bedürfnisses nach Erkenntnis, also für den psychologischen Hergang ihrer Erwerbung, ganz gleichgültig ist, in welche formale Begriffskategorie ein gewisser Zusammenhang erworbener Einsichten, somit auch darin eingeschlossener Einzelerkenntnisse, gehöre und wie man ihn benennen wolle: genug, dass er uns die Erkenntnis bringt, nach der es uns verlangt. Eben deshalb aber ist das Interesse, das uns diesen Weg führt, nur entscheidend für das Dasein einer „an sich wahren“ Erkenntnis, aber nicht unterscheidend für diesen logischen Charakter des „An-sich-wahr-Seins“ selbst und des ganzen Wissenszusammenhanges, in welchem jede Einzelerkenntnis einen solchen besonderen Wert gewinnt. Der vom Interesse einer Erkenntnis zuerkannte Wert ist also noch nicht identisch mit ihrem Erkenntniswert. Denn ersterer bezeichnet lediglich ein affektives Verhältnis des erkennenden Subjekts zu seinen Erkenntnisobjekten und Erkenntniszielen, welches der ganzen historischen Zufälligkeit und Wandelbarkeit anheimgegeben ist, letzteres aber einen erkenntniskritischen Unterschied aller möglichen Arten zusammenfassender Erfahrung überhaupt. Und gerade weil Simmel, der für das Entscheidende das Interesse hält, das sich an eine Erkenntnis knüpft, dabei doch immer nur von einer „an sich wahren“ Erkenntnis spricht, ist die Frage naheliegend, ob es dann nicht ein gewisser besonderer Zusammenhang der „an sich wahren“ Erkenntnisse ist, welchen wir meinen, wenn von Wissenschaft die Rede ist, und in welchem sie einen neuen, besonderen Wert gewinnen? So dass also zwar sicherlich ohne ein daran geknüpftes Interesse keine wahre Erkenntnis uns wertvoll dünkt, dieses Interesse aber in wesentlich anderer und vielleicht vollkommenerer logischer Bedeutung von solchen wahren Erkenntnissen befriedigt werden kann, die sich einem derartigen Zusammenhang einordnen lassen, als von jenen, bei welchen dies unmöglich ist? Und wenn man ferner darauf acht hat, dass das Simmelsche „Interesse“ die „an sich wahre“ Erkenntnis in dieser Eigenschaft einfach voraussetzt, so erhebt sich noch die weitere Frage, ob nicht am Ende der fragliche Charakter der Wissenschaft gerade damit logisch zusammenhängt, was das „An-sich-Wahre“ der einzelnen Erkenntnis ausmacht, so dass also zwar nicht jede einzelne wahre Erkenntnis in dem Zusammenhang einer Wissenschaft in diesem Sinne Aufnahme zu finden braucht, aber doch nur zufolge desjenigen „an sich wahr“ ist, was von ihr

in eine solche Wissenschaft eingehen kann? Gewiss entspricht der Freiheit jedermanns, seinen Begriff von Wissenschaft beliebig zu definieren, auch die andere Freiheit, diese eben bezeichneten Fragen zu stellen oder auch zu unterlassen. Aber so sicher dies letztere eine blosse Angelegenheit der Logik ist, so sicher ist auch dann die Bemühung, das klare Recht auf den Namen „Wissenschaft“ auszumachen, keine Angelegenheit blosser Terminologie.

Wollen wir also nicht in den Fehler verfallen, von einem bereits vor der Untersuchung feststehenden Begriff der Wissenschaft aus der teleologischen Auffassung von der Natur der Geisteswissenschaften das Recht auf diesen Namen zu bestreiten und gleichwohl aus Gründen an unserer Ueberzeugung festhalten, dass diese Ansicht berechtigt sei und kein blosser Wortstreit vorliege, so hilft nur eines: ehe wir etwas bekämpfen, bloss weil es neu oder unsympathisch scheint, sei vorerst Klarheit darüber hergestellt, was uns denn hindert, sofort den anderen Standpunkt einzunehmen. Dies muss sich entweder als ein blosser Affekt erweisen; dann müssen wir warten, bis er sich abgekühlt hat. Oder es ist ein logisches Raisonnement; dann wird es sicherer helfen als aufgeregtes Raisonnieren.

Es scheint nun in der Tat ein ernstes logisches Bedenken davon abzuhalten, die teleologische Auffassung vom psychisch-sozialen Leben, welche wir im Vorausgegangenen selbst mit klarstem Bewusstsein ihre Grundverschiedenheit von der kausalen entwickeln sahen, in ihren systematischen Resultaten gleichwohl mit demselben Namen zu bezeichnen, den die systematischen Ergebnisse der Kausalbetrachtung führen. Alle Klarheit, die durch die bewusste Scheidung dieser beiden so wesensungleichen Anschauungsarten der Welt immer mehr in jede theoretische Arbeit einströmen muss, wäre sofort wieder in Frage gestellt, sobald man dennoch weiterhin mit dem einen Wort der Wissenschaft zwei so ganz verschiedene Sachen bezeichnete. Oder wären es am Ende doch nicht zwei verschiedene Dinge, sondern, wie Simmel es meint, nur die eine grosse Sache der „an sich wahren“ Erkenntnis, zu der bloss zwei verschiedene Wege führten? Man sieht sofort: es geht zwar nicht an, in der früher getadelten barocken Weise den Begriff der Wissenschaft bloss für das naturwissenschaftliche Erkennen zu reklamieren, aber es ist andererseits doch kein blosser Wortstreit, der dies ernstlich durchzuführen bestrebt ist; vielmehr birgt sich darin die zuletzt ganz unumgängliche Bemühung,

festzustellen, ob es möglich ist, für den Begriff der Wissenschaft ein logisch eindeutiges Kriterium zu bekommen, daran man sie unzweifelhaft erkennen kann, sobald es noch vorgezogen wird, auch andere Dinge mit demselben Namen zu bezeichnen. Es handelt sich wahrhaftig nicht um das Wort, sondern um den Begriff, der doch beim Worte sein muss. Wenn also der Streit darum geht, welche von den beiden in Betracht kommenden Auffassungen den Titel der Wissenschaft ausschliesslich für sich beanspruchen dürfe, oder der Zweifel rege wird, ob er nicht beiden gleichmässig zukomme, dann kann es nur darauf ankommen, ob es ein blosser Schall ist, der uns aus dem Worte „Wissenschaft" so klangvoll durch alle Zeiten entgegentönt, oder ob dem Worte eine besondere Dignität der Sache entspricht. Diese, wenn sie anzutreffen ist, muss genau festgestellt werden, sie wird das Wesen der Wissenschaft im engeren Sinne des Wortes ausmachen; und dann erst mag man zusehen, ob die Eigenart beider oder vielleicht nur einer der einander gegenübergetretenen Auffassungen dieser Dignität entspricht. Das Resultat, zu dem wir auf diesem Wege gelangen, ist dann sicherlich keine blosse Nomenklatur, sondern eine Einsicht in die Natur unserer Erkenntnis überhaupt.

Was aber die Aufgabe, die hier ihre Lösung verlangt, so kompliziert, das ist nicht bloss die Schwierigkeit einer sicheren logischen Unterscheidung zweier ganz verschiedener Auffassungen, die sich beide dennoch gleicher Weise als Wissenschaft bezeichnen wollen, sondern noch viel mehr der Umstand, dass wir gar nicht den nächsten Weg einschlagen können,. aus dieser Verwirrung herauszukommen: nämlich einfach von der Bezeichnung auf ihren Begriff zurückzugehen, um so dessen eigentlichen Inhalt zu gewinnen. Und dies ist unmöglich, weil der Ausdruck „Wissenschaft" gar keinen eindeutigen Begriff bezeichnet und damit zu jenen in der Geschichte der Philosophie so gefürchteten unheilvollen Worten gehört, deren ewiges Schwanken im Gebrauche zum guten Teil die Unfruchtbarkeit so vieler ihrer Problemstreite verschuldet hat. Wenn man als Wissenschaft ebenso oft wie Physik und Chemie auch Ethik und Rechtskunde bezeichnen hört, wenn man von einer Wissenschaft der Heilkunde, des Maschinenbaues, ja sogar der schönen Künste oder der Musik spricht, wenn Gerichtssachverständige aus dem Schreibfache oder aus irgend einem Zweige der gewerblichen Technik in ihrem Eide beschwören, ihr Gutachten nach den Regeln „ihrer Kunst und Wissenschaft" ab-

zulegen, so ist wohl ohne weiteres klar, dass es einen Sprachgebrauch des Wortes „Wissenschaft" gibt, dem nichts weniger eigen ist als Prägnanz seines Begriffes. Gleichwohl ist es gerade dieser allgemeine, weite Sprachgebrauch, von dem nicht nur meistens ausgegangen wird, wo es nicht gerade auf logisch präzise Begriffsbestimmung ankommt, sondern der selbst dort zugrunde gelegt wird, wo es sich um das berühmte, eminent logische Problem der Einteilung der Wissenschaften handelt.

Es wird sich aber sofort zeigen, dass dieser allgemeinere Begriff der Wissenschaft unmöglich hier ausreichen kann, wo wir nach einer besonderen Dignität in seinem Inhalte suchen. Denn er bietet uns erst nur *eine* Seite desselben, und zwar diejenige, mit welcher die spezifische (noch unbekannte) Eigenart einer bestimmten, als „Wissenschaft" benannten Erfahrung mit einer *allgemeinen Beschaffenheit* zusammenhängt, die auch anderen Arten der Erfahrung zukommt, und welche daher jene auch nicht von diesen letzteren zu unterscheiden vermag. In seinem weiteren Umfang bezeichnet nämlich der Ausdruck Wissenschaft offenbar alles menschliche Wissen überhaupt, aber als *besonders qualifiziertes* Wissen, eben als Wissen*schaft*, das heisst in einem Gegensatz zu dem vereinzelten, zufälligen, ungeordneten Wissen, wie es einfach Resultat der Lebenserfahrung ist: kurz, als zusammengefasstes, verarbeitetes, *geordnetes* Wissen. In dem Merkmal der Systematisierung der Erfahrung liegt also das spezifische Kennzeichen, durch welches sich die Einzelerkenntnis auf *allen* Gebieten der Erfahrung, somit ebenso in ihrem theoretischen wie in ihrem praktischen, moralischen und ästhetischen Bereiche in einem durchaus neuartigen und erhöhten Geltungswerte wiederfindet: dieses Merkmal konstituiert den Begriff der Wissenschaft im weiteren Sinne dieses Wortes.[1])

Wieso es möglich war, dass *ein* Wort so ganz verschiedene Seiten menschlich-geistigen Wirkens bezeichnen konnte, muss gewiss sonderbar genug erscheinen, besonders wenn man noch bedenkt, dass es ja nicht dabei stehen blieb, bloss das Uebereinstimmende des so Mannigfaltigen im Bewusstsein zu haben, sondern um dieser Uebereinstimmung willen direkt eine Gleichsetzung des Unter-

[1]) Im. Kant, „Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft", herausgegeben von A. Höfler, Leipzig 1900: „Eine *jede* Lehre, wenn sie ein *System*, das ist ein nach Prinzipien geordnetes Ganze der Erkenntnis sein soll, heisst Wissenschaft." Seite 3.

schiedenen vollzog. Aber so logisch widersinnig ein solcher Vorgang war, so psychologisch naheliegend erschien er in der historischen Entwicklung des Begriffes der Wissenschaft. Denn das Moment der Ordnung menschlicher Erfahrung war eben auf jedem ihrer Gebiete von so ausserordentlicher Bedeutung für die Lebenserhaltung und -Förderung in materieller wie in intellektueller Hinsicht, es verlieh dem von ihm geleiteten Geiste eine derartige Ueberlegenheit über das unsystematische Denken, dass dieses Kriterium ausschlaggebend scheinen musste, den Charakter der Wissenschaft überhaupt festzustellen. Und bei dem Umstande, dass gerade auf dem Felde des Naturerkennens die Ordnung des Wissens am weitesten getrieben, ja bis zur Vorherbestimmung des Naturlaufes in vielen seiner Richtungen fortgeführt werden konnte, erscheint es völlig begreiflich, dass nun der Begriff der Wissenschaft vorzüglich als eines Systems der Erfahrung gleichsam a potiori in Aufnahme kam, ja, dies um so mehr, als er damit zugleich zu einer Art Vorbild für die anderen, noch nicht so weit gediehenen Wissenssysteme wurde. So hat sich denn trotz der in logischen Unterscheidungen so oft schon aufgedeckten Aequivokation im Gebrauche des Terminus „Wissenschaft" sein undifferenzierter Sprachgebrauch bis in unsere Tage erhalten, und dies — usus est tyrannus — oft bei denselben Denkern, die ihn in ihren logischen Einteilungen scharf genug verpönt hatten. Es ist jedoch ohne weiteres klar, dass ein Begriff von der Wissenschaft, der sich schon durch das Merkmal der Systematisierung der Erfahrung genügend konstituiert hält, durchaus unzulänglich ist, uns darüber Aufschluss zu geben, ob den verschiedenen, unter ihm befassten Systemen des Wissens irgend ein besonderer Charakterzug eigen ist oder nicht. Denn er vereinigt eben alle Systematisierungen menschlicher Erfahrung, seien sie nun auf theoretische Erkenntnis, auf praktisches Wirken oder auf ethische wie ästhetische Wertschätzung gerichtet. Gerade weil die im engeren Sinne ebenfalls Wissenschaften genannten besonderen Wissenssysteme sich derart bloss als koordinierte Unterarten eines Oberbegriffes ergeben, wird es klar, dass nun hier innerhalb des grossen gemeinsamen Rahmens eine Besonderung beginnt, über welche die gewöhnlich gleiche Benennung im nachlässigen Sprachgebrauche nicht täuschen darf.

Ich schreibe nun hier keine Abhandlung über die Einteilung der Wissenschaften und über das logische Wesen dieses Begriffes selbst. Es geht daher auch nicht an, in einer von Grund aus auf-

bauenden logisch-noëtischen Darlegung den Begriff der Wissenschaft hier zu akkreditieren. Das hiesse den ganzen Rahmen der vorliegenden Arbeit sprengen. Ohne dass es also möglich wäre, auf die verschiedenen Fassungen, die dieser vielumstrittene Begriff gefunden hat, hier einzugehen oder seinen mannigfachen Abgrenzungen von anderen Sphären menschlicher Betätigung (Philosophie, Kunst und Praxis) zu folgen, braucht für jetzt wohl nur auf das eine verwiesen zu werden, was vielleicht füglich als unbestritten bezeichnet werden darf.

Da wir fanden, dass alle Wissenschaft überhaupt systematische Erfahrung sei und dadurch erst eine über das isolierte Einzelerlebnis hinausreichende Erkenntnis schafft, um deretwillen eben jedem System der Erfahrung die Bezeichnung „Wissenschaft" zuteil wurde, so ergab sich hieraus die Frage nach dem besonderen Charakter dieser verschiedenen Erfahrungssysteme. Dieser besondere Charakter ist nun entweder eine willkürliche Behauptung, das heisst die verschiedenen Systeme menschlichen Wissens unterscheiden sich überhaupt nicht anders als bloss durch ihren Stoff; oder er liegt in einem verschiedenen Erkenntniswerte der einzelnen Systeme. Denn abgesehen von der Unterschiedenheit des Stoffes, welcher, wenn sonst keine Unterschiede bestehen, doch nur von logisch ganz nebensächlicher Bedeutung wäre, können alle Arten systematischer Erfahrung zunächst nur darin unterschieden gedacht werden, welchen logischen Erkenntniswert die einzelnen Systeme realisieren. Und da ist es denn offenbar, dass jene Systematisierung, die Einsichten von absoluter und objektiver Allgemeingültigkeit ermöglicht, die also einen absolut notwendigen Zusammenhang ihrer Erkenntnisse darlegt, sich scharf von jeder anderen wird abheben müssen, bei welcher dies nicht der Fall ist.[1]) Selbstverständlich ist mit dieser ganz formalen Begriffsumschreibung noch gar nicht gesagt, welches der verschiedenen unter den weiteren Begriff der Wissenschaft fallenden Systeme dieser Anforderung ent-

[1]) Man darf nicht meinen, das sei eine petitio principii. Denn während es hier noch ganz dahingestellt bleibt, ob es einen solchen absolut notwendigen Zusammenhang als System unseres Erkennens gibt, ist zunächst allein entscheidend, dass wir doch jedenfalls den logischen Begriff des absolut und objektiv allgemein Gültigen haben. Und nur um eine von diesem logischen Blickpunkt ausgehende Orientierung in der Unterscheidung möglicher Wissenssysteme handelt es sich vorerst.

spricht. Aber gerade in dieser Unbefangenheit gegenüber den einzelnen unter die gleiche Bezeichnung zusammengefassten Doktrinen können wir jetzt sagen, dass sich mit logischem Rechte ein engerer Begriff der Wissenschaft aussondert, der allein noch weiter in Betracht kommt, sofern es sich um den Erwerb sicherer Erkenntnis handelt. Das System des absoluten und objektiv allgemein gültigen Wissens ist das der Wissenschaft im eigentlichen Sinne des Wortes.[1])

Diese Begriffsbestimmung darf nun ja nicht durch historische Auffassung ihrer Bestandteile missverstanden werden. Absolut allgemein gültig heisst also das System nicht etwa in dem Sinne, als ob dessen Einzelerkenntnisse jemals absolut feststünden und nicht vielmehr fortdauernd im Flusse geistiger Weiterentwicklung wären; sondern insoferne, als seine Ordnung (Gesetzmässigkeit) auf den gleichen Denk- und Anschauungsformen beruht, durch die auch jede einfachste Erfahrung zustande kommt; deren Standpunkt somit nicht ein solcher ist, der eingenommen werden kann oder auch nicht, sondern der zufolge der Beschaffenheit unseres Erkenntnisapparates bedingungslos, also absolut eingenommen werden muss. In dieser absoluten Allgemeingültigkeit unterscheidet sich dann dieses Erkenntnissystem von jedem anderen, dessen Ordnung (Gesetzmässigkeit) gerade so stringent sein kann wie die seinige, aber in ihrer Gänze nur für den besteht, der sich auf jenen Standpunkt begeben will, von dem aus erst diese Gesetzmässigkeit sichtbar wird. Bei aller Geschlossenheit und Ausnahmslosigkeit in ihrem Bereiche ist daher diese letztere Allgemeingültigkeit nur eine relative, denn sie muss erst von einem erkennenden Bwusstsein freigesetzt oder festgehalten sein. Jene andere Ordnung aber wird nicht von, sondern ist mit jedem Bewusstsein gesetzt und also absolut.

Weiter: objektiv allgemeingültig heisst unser besonderes Wissenssystem, weil die Allgemeingültigkeit seiner Sätze von jeder Beziehung auf ein Gebilligtwerden durch das erkennende Subjekt unabhängig ist, also im Gegensatz zu jenen Systemen, die zwar auch allgemeingültige Urteile enthalten, aber doch nur solche, von denen verlangt wird, dass sie jedes erkennende Subjekt anerkennen soll. Die Bedeutung dieses Unterschiedes liegt darin, dass wiederum auch die Sätze dieses letzteren Systems eine strenge

[1]) Im. Kant, a. a. O., Seite 4, „Eigentliche Wissenschaft kann nur diejenige genannt werden, deren Gewissheit apodiktisch ist."

Allgemeingültigkeit, welche nicht geringer ist als die des ersteren, darstellen für den, der sie aufstellt, dass sie aber diese Geltung nur dadurch erlangen, weil hier ein durchaus subjektiver Inhalt — nämlich das im Satz enthaltene Urteil — in einer Form ausgedrückt wird, die für den Urteilenden Allgemeingültigkeit bei sich führt, deren Anerkennung er daher von jedermann verlangt. Sagt zum Beispiel jemand, diese Gegend ist herrlich oder diese Tat ist edel, so meint er, solange er noch naiv urteilt und nicht aufmerksam gemacht wurde, dass er bloss von seinen Eindrücken sprechen dürfe, dass jeder die beurteilten Gegenstände ebenso finden müsse. Es ist aber keine Möglichkeit, in allen einzelnen Fällen eine weitergehende notwendige Uebereinstimmung des Denkens in diesen Punkten zu erzielen, als dass die Formen selbst als allgemeingültig aufgezeigt werden, in denen der eine dem anderen bestreitet, was dieser als herrlich oder edel bezeichnet. Und es gibt keinen Standpunkt, von dem aus ein wirklich innerlich auf diese Formen sich beziehendes Urteil als ein willkürliches, falsches, widerlegbares erwiesen werden könnte. Hier kommt die volle Subjektivität inmitten der Allgemeingültigkeit der Formen ihrer Betätigung zum Ausdruck; und so treten sie neben jene anderen Urteile, deren Allgemeingültigkeit aus den Bedingungen der Erfahrung überhaupt gegenüber einer subjektiven Laune oder Abirrung des Denkens in ihrem Rechte erwiesen werden kann, indem der Widerspruch dieses Denkens mit den Erfahrungsbedingungen aufgedeckt wird. Der objektiven Geltung dieser Sätze entspricht also dort nur ein subjektiver, in der notwendigen Form jener Urteile begründeter Geltungsanspruch auf Allgemeingültigkeit.

Gerade von diesem Standpunkt aus scheint nun das naturwissenschaftliche Erkennen leicht gewonnenes Spiel zu haben, sein ausschliessliches Anrecht auf den Namen der Wissenschaft zu behaupten. Denn die absolute und objektive Allgemeingültigkeit der Sätze in seinem Gebiete verbürgt ihm einfach der Umstand, dass dieselben Denkmittel des Raumes, der Zeit und der Kategorien des Verstandes, durch welche überhaupt erst eine Welt von Objekten als Gegenstand des Naturerkennens da ist, auch die Mittel sind, aus denen die Gesetze sich aufbauen, dieses Dasein zu bestimmen. Die Ordnung, die Gesetzmässigkeit seines Systems wird also gar nicht gesetzt: sie ist so unumstösslich und ausnahmslos gültig, so unentrinnbar eben diese Denkmittel sind, um auch nur die einfachste

Erfahrung zustande kommen zu lassen.[1]) Eine gleiche Unentrinnbarkeit scheint aber jenem anderen System, das wir als eine zweite Möglichkeit der Auffassung von der Welt des Menschen neben das des Naturerkennens treten sahen, zu fehlen. Die Wertbeziehung, welche hier einen allgemeinen Zusammenhang ermöglicht, beruht zwar auch auf einer prinzipalen Form des Bewusstseins, derzufolge die Polarität der Wertunterscheidung eben eine schlechthin all-

---

[1]) Hier liegt auch ein anderer Grund für jenes merkwürdige Zusammenfallen des Begriffes der Wissenschaft im engeren Sinne mit einem Merkmal eines viel weiteren Begriffes, nämlich des systematischen Wissens. Da sie nur in demselben Denkprozess erwuchs, dem alle Erfahrung überhaupt entsprang, erschienen die Kriterien der Erfahrung, eben ihre unumstössliche objektive und absolute Gültigkeit für alle Erfahrungssubjekte, gar nicht mehr als besondere Merkmale der Wissenschaft. Sie traten vielmehr als selbstverständlich zurück gegenüber ihrem so immer mehr sich als allein charakteristisch abhebenden Gattungsmerkmal einer Ordnung des Erfahrungsstoffes. Erst unter kritischem Gesichtspunkte wird die selbstverständliche Geltung der Erfahrung zum Rätsel, dessen Geheimnis durch die Aufdeckung der alle Erfahrung erst konstruierenden Regelhaftigkeit unseres Erkenntnisvermögens seiner Lösung näher gebracht wurde. Nun gewinnt die stete Berufung aller modernen Wissenschaft seit Baco auf diese Erfahrung eine ganz andere Bedeutung. Es ist nicht mehr der Dualismus eines in der Wissenschaft tätigen Denkens, welches sich eine solide Basis nur in einer seltsam fremden „Erfahrung" ausserhalb seines eigenen Bereiches verschaffen kann, sondern Wissenschaft und Erfahrung bilden nun einen grossen Zusammenhang des Denkens selbst, indem Wissenschaft nur die bewusste Verarbeitung und begriffliche Ausgestaltung der bereits in der Erfahrung selbst vorliegenden Regelhaftigkeit des Gegebenen ist, und zwar mit denselben nur zur bewussten Entwicklung gebrachten Anschauungs- und Denkmitteln, mit welchen auch schon die gewöhnlichste Sinneswahrnehmung zustande kam. In diesem Sinne wird sofort klar, wie die Auffassung der Wissenschaft als einer ökonomischen Leistung des Denkens nicht nur nicht der oben im Text versuchten logischen Bestimmung ihres Wesens entgegentritt, sondern sich ihr vielmehr als bloss historisch-psychologische Darstellung der Art und Weise, in welcher jener logische Effekt in der geschichtlichen Entwicklung der wissenschaftlichen Arbeit sich realisieren kann, völlig einwandfrei einfügt. Und ebenso erscheint in diesem kritischen Sinne nun ein anderer Satz der positivistischen Erkenntnistheorie, nämlich dass das wissenschaftliche Denken gar nicht qualitativ verschieden sei von dem gewöhnlichen, jetzt nur als eine Bestätigung mehr unserer logischen Darlegung vom Wesen der Wissenschaft. Denn wenn die Sicherheit der Wissenschaft gewiss keine andere ist als die der unmittelbaren Realität, mit der die Erfahrung unser gewöhnliches Weltbild ausgestaltet, so nur deshalb, weil der sichere Boden dieser Erfahrung verankert ist in der Unentrinnbarkeit, mit welcher sie sich vermittelst der formalen Aktion des Bewusstseins aufbaut. Inwieferne derselben der Charakter der Allgemeingültigkeit immanent sein muss, kann erst der Fortgang unserer Erörterung ergeben.

gemein gültige ist. Aber innerhalb derselben scheint doch jede konkrete Wertbeziehung eine durchaus subjektive und also die Gesetzmässigkeit des Wertes eine solche mit bloss subjektivem Geltungsanspruche. Ja noch mehr: die Wertunterscheidung selbst ist in diesem Lichte gesehen eine dem Subjekt nur mögliche, aber ganz und gar nicht notwendige. Nur sobald es werten will, ist ihm das Schema der Gegensätzlichkeit und damit die in ihm sich entfaltende Ordnung (Gesetzmässigkeit) unentrinnbar. Wer aber die Wertunterscheidung überhaupt verwirft, für den existiert dann auch die ganze von ihr abhängige Gesetzmässigkeit nicht mehr und mit deren Entthronung werden nun auch alle durch die Wertbeziehung allein getragenen Wissenschaften in ein äusserst prekäres Dasein verwiesen. Die Gesetzmässigkeit, welche der Wert erschliesst, wird so überdies eine nur relative. Dagegen besteht die Gesetzmässigkeit in der Natur, ob ich sie nun anerkenne oder nicht; und eine ihr Gebiet suchende Wissenschaft findet somit nur hier den festen, unerschütterlichen Boden, aus dem sie die Kraft und Schlüssigkeit ihrer Folgerungen gewinnen kann, die das zu bewirken imstande sind, was seit jeher den allgemeinen Charakter der wissenschaftlichen Wahrheit ausgemacht hat: dass diese unberührt bleibt gegenüber allem subjektiven Meinen, Werten und Wollen.

VIII.

Erkenntnistheoretische Wendung des Streites.

An diesem Punkte entfaltet sich aber erst die ganze tiefbohrende und die Naturwissenschaft förmlich unterminierende Bedeutung der teleologischen Auffassung, so wie wir diese hier kennen gelernt haben. Mit einer kühnen Wendung schlägt sie die Waffe, die der Vertreter des Naturerkennens eben noch so siegesgewiss gegen sie führen zu können glaubte, zu Boden und drückt den Angreifer derart an die Wand, dass er, mit seinen eigenen Argumenten geschlagen, gar nicht mehr wagen darf, den Mund zu öffnen. Denn schon, dass er überhaupt etwas — sei es was immer — zur Widerlegung noch sagen will, wird ihm, wie sich zeigen wird, als bündigste Selbstwiderlegung bewiesen.

Gleichzeitig ist hier nun auch der Punkt erreicht, wo die Erörterung sich am innigsten mit Fragen der Erkenntnistheorie verknüpft und nur von deren Beantwortung her die Lösung ihrer

speziellen Aufgabe erbringen kann, Wesen und Wert der Wissenschaft auszumachen. Probleme, die von jeher Grübelfragen der Philosophie gewesen sind und in der modernen Fassung, die sie seit Kant gewonnen haben, im Mittelpunkt der erkenntnistheoretischen und logischen Arbeit unserer Zeit stehen, erweisen sich auch hier als die Grundprobleme, da erst, wenn das Denken durch sie hindurchgedrungen, es den festen Grund findet, auf dem zuletzt alle die lichten Räume der Wissenschaft ruhen, in denen es so sicher hausen zu können glaubt — solange der skeptische Zweifel an deren Wänden nicht rüttelt. Diese Probleme sind die Frage nach der transzendenten Realität der Objekte und damit, wie wir sehen werden, untrennbar gegeben, die Frage nach dem Wesen des Urteils.

Für den ersten Blick mag es ja gewiss scheinen, als ob nur ein überaus entlegener und subtiler Zusammenhang zwischen unserer Aufgabe und diesen Fragen bestünde. Wie sehr aber in der Tat diese beiden Probleme für eine Untersuchung von prinzipaler Bedeutung sind, die, wie die gegenwärtige, doch nichts anderes will, als neben dem Bereich der Naturwissenschaften ein eigenes der Geisteswissenschaften abgrenzen, das wird vielleicht selbst diesem anfänglichen Befremden unmittelbar einleuchtend, wenn man sich erinnert, wie die von der Naturwissenschaft für sich allein beanspruchte Objektivität ihrer Erkenntnisse nicht zuletzt auch darauf gegründet wird, dass sie es mit einer Welt von Objekten zu tun habe, die nach Abzug der Subjektivität unserer Sinnesempfindungen eine unbestreitbare, ausser unserem Bewusstsein gegebene, wenn auch für uns vielleicht unerkennbare Realität habe, das (freilich sehr mit Unrecht) sogenannte Kantsche „Ding an sich“, sowie dass, was für Inhalts und Wesens immer die Wissenschaft sein mag, sie jedenfalls ein System von Urteilen ist, in welchen und durch welche sich alle unsere Erkenntnis erst deutlich zum Bewusstsein bringt.

Daher also die unumgängliche Hinwendung der vorliegenden Untersuchung auf die beiden bezeichneten Probleme, nach welcher Richtung die teleologische Auffassung vorzüglich namentlich durch Wilhelm Windelband und Heinrich Rickert in wahrhaft glänzender Weise herausgearbeitet wurde. Die Grundgedanken, deren Darlegung wir im folgenden versuchen wollen, finden sich bereits fast sämtlich in Windelbands „Präludien“, kleineren Schriften über das Urteil, und in dem bereits zitierten Vortrag über „Naturwissen-

schaft und Geschichte". In geschlossenem Zusammenhange und die Konsequenz dieser Gedanken mit Fichteschem Geiste aufs strengste weiterführend, hat sie dann H. Rickert in seiner Schrift „Der Gegenstand des Erkennens" zu einer erkenntnistheoretischen Grundlegung zu verarbeiten unternommen, auf welche sich sein ganzes Werk „Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung", zur Zeit wohl das logisch-kritische Hauptwerk der teleologischen Richtung der Geisteswissenschaften, ausdrücklich beruft. Indem ich nun hier bloss in grossen Umrissen die ganze Argumentierung skizziere, wie sie in diesen Schriften zu dem Ziele abläuft, die Naturwissenschaft ganz und gar in einem neuen Lichte zu zeigen, in welchem alles das, was sie bisher als so begründetes Anrecht auf das ihr ausschliesslich zukommende Prädikat der Wissenschaft hielt, als bloss dogmatischer Dünkel und unkritischer Hochmut entwertet wird, ist es kaum möglich, die logische Treffsicherheit, ja die Eleganz der Gedankenführung namentlich in Windelbands „Präludien" und Rickerts Schrift „Der Gegenstand der Erkenntnis" so aus dieser Wiedergabe der Gedanken einwirken zu lassen, wie sie in ihrer eigenen Entwicklung den widerstrebenden Leser mit sich führen, wohin sie wollen. Und auch, wenn wir in der Folge darangehen werden, dieses Widerstreben hinterdrein auf einen rationellen Ausdruck zu bringen, also uns Rechenschaft zu geben, ob nicht doch in dieser anscheinend so festgefügten Kette logischen Raisonnements ein brüchiges Glied sei, kann hier wenig mehr geschehen, als dass bloss die Zielpunkte gesetzt werden, auf welche m. E. eine Gegenargumentierung ihren Angriff zu richten hat. Denn eine Erörterung, die sich mehr zur Aufgabe stellte und die hier auftauchenden Aufgaben alle ergreifen wollte, müsste sich ja vor allem um die beiden jetzt im Vordergrunde stehenden Probleme der transzendenten Realität der Objekte sowie des Wesens der Urteilsfunktion bemühen, und das ist eine Anforderung, die im Rahmen dieser Studie, so sehr es ihr vielleicht auch zum Nachteil gereichen mag, nicht erfüllt werden kann, ohne ihre ganze Oekonomie zu stören. Was hier not tut, ist nur, dass der Zusammenhang mit diesen Problemen nicht übersehen werde, dann aber bloss ein Ueberblick gewonnen werde, der erkennen lässt, in welcher Richtung sich die Untersuchung um das Wesen der Wissenschaft und damit auch der Geisteswissenschaften zu bewegen habe, will sie ein sicheres Resultat gewinnen, sowie welcher Art dieses darnach sein dürfte.

IX.

Zweite Entwicklung der teleologischen Auffassung: Erkenntniskritische Begründung derselben.

Der logische Paradehieb, durch welchen der Naturalismus in der Wissenschaft gänzlich entwaffnet werden soll, wird in folgender Weise geführt.

Alle Wissenschaft vom Naturgeschehen ist ein System von Sätzen, in denen bestimmte Beziehungen von den Vorgängen und Elementen der Aussenwelt ausgesagt werden mit der Bedeutung, dass diese Urteile von jedermann anerkannt werden müssten. Der Grund dieser Anforderung einer Anerkennung durch jedermann liegt aber darin, weil diese Sätze als wahre Urteile gelten. Damit bezieht sich das ganze System der Naturwissenschaft gleichfalls auf einen Wert: den Wahrheitswert. „Unter der Voraussetzung, dass einigen unter den möglichen Urteilen die Wahrheit zukommt, anderen dagegen nicht, suchen die Wissenschaften den ganzen Umfang des zu Bejahenden festzustellen und zu diesem Zwecke dasjenige, was in Gefahr ist, irrtümlicherweise bejaht zu werden, mit ausdrücklicher Begründung zu verneinen. Sie üben also auf dem Gebiete der Erkenntnis fortwährend Bejahung und Verneinung, Billigung und Missbilligung aus, und in ihrer Gliederung erstrecken sie diese ihre Tätigkeit über alle Gegenstände, welche überhaupt der menschlichen Einsicht zugänglich sind.“[1]) Auch die Naturwissenschaft kann daher ohne einen Bezug zu einem wertenden Subjekt gar nicht gedacht werden.[2]) Es kann wohl kein Missverständnis darüber bestehen, als ob mit dieser Grundeinsicht verkannt wäre, dass die Abstraktion von allen Werten innerhalb ihrer Arbeit geradezu als notwendige Voraussetzung aller Naturwissenschaft zu betrachten sei: „Es folgt aber hieraus noch nicht, dass auch die leitenden Prinzipien der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung in jeder Hinsicht unabhängig von einem wertenden Subjekt sein müssen.“[3]) Ja, wenn wir sehen werden, dass das System des Naturerkennens nur eines der Mittel ist, um

---

1) W. Windelband, „Präludien“, 2. Auflage, Seite 35.

2) H. Rickert, „Grenzen“, Seite 661.

3) H. Rickert, a. a. O., Seite 663—664.

sich dem Ideal einer vollkommenen Erkenntnis von einer Seite her zu nähern, dann können wir „geradezu sagen, dass auch die Abstraktion von allen Wertbeziehungen der individuellen Objekte, die mit Rücksicht auf den Zweck der Naturwissenschaft notwendig ist, nur als Akt eines die naturwissenschaftliche Begriffsbildung wertenden Subjekts verstanden werden kann".[1])

Dieser wertende Akt ist, wie bereits erwähnt, die Beziehung aller Erkenntnis auf den Wahrheitswert. Analysieren wir nun, was alles in einer solchen Beziehung liegt und was die Aufstellung eines Wahrheitswertes voraussetzt, so werden wir zu dem Resultat gelangen, dass uns auch die Naturwissenschaft nicht nur in Bezug auf die Formen ihres Erkennens, sondern sogar hinsichtlich ihres Stoffes gar nicht anders denn als ein teleologisches, das heisst als ein auf die Realisierung eines bestimmten Wertes, des Wahrheitswertes, abgestimmtes System verständlich bleiben wird.

Die teleologische Beziehung setzt schon bei dem unentbehrlichsten Vehikel aller Wissenschaft, bei dem Urteil, ein. Alle Erkenntnis, also auch alle Wissenschaft, vollendet sich ja und teilt allein sich mit nur durch Urteile. Jedes Urteil aber, nicht nur das wissenschaftliche, sondern auch das im gewöhnlichen Leben tausendfach auftretende, erschöpft seinen Sinn nicht darin, dass in ihm irgend eine Vorstellungsverbindung vollzogen wird, wie sie durch den mit naturgesetzlicher Notwendigkeit verlaufenden Assoziationsprozess herbeigeführt wird, sondern dass darin gleichzeitig diese Vorstellungsverbindung als richtig bejaht oder als falsch verneint wird. „Soweit unser Denken auf Erkenntnis, das heisst auf Wahrheit gerichtet ist, unterliegen alle unsere Urteile sofort einer Beurteilung, welche entweder die Gültigkeit oder die Ungültigkeit der im Urteil vollzogenen Vorstellungsverbindung ausspricht. . . . Alle Sätze der Erkenntnis enthalten somit bereits eine Kombination des Urteils mit der Beurteilung: sie sind Vorstellungsverbindungen, über deren Wahrheitswert durch die Affirmation oder Negation entschieden worden ist."[2])

---

[1]) H. Rickert, a. a. O., Seite 663—664.

[2]) W. Windelband, „Präludien", Seite 33. Vergl. W. Windelband, „Beiträge zur Lehre vom negativen Urteile", in den Strassburger Abhandlungen zur Philosophie, Tübingen 1884, Seite 170 und 174—176. Siehe auch daselbst über das historische Verhältnis dieser Urteilstheorie zu den Auffassungen von Franz Brentano und Julius Bergmann über denselben Gegenstand.

Daraus folgt also zunächst, dass nicht nur die bewusst mit dem Willen und dem Gefühl zusammenhängenden psychischen Phänomene, sondern auch die intellektuellen Urteilsphänomene nur eine besondere Art der Wertbestimmung darstellen und dass also die beiden Grundfunktionen unseres Bewusstseins, die theoretische und die praktische, auch im Gebiete des Erkennens beide wirksam sind. Weiters aber folgt, dass, wenn jedes Urteil an seiner ihm naturgesetzlich gegebenen Vorstellungsverbindung eine beurteilende Wertbestimmung dahin vornimmt, ob diese Verbindung von Vorstellungen mit einem obersten Wahrheitswert übereinstimmt oder nicht, sich hiermit das Denken auf einen Gesichtspunkt bezieht, der eben nicht naturgesetzlich notwendig ist, sondern bloss notwendig gelten soll. „Gewiss, ein jeder denkt notwendig so, wie er eben denkt, und er hält seine oder fremde Vorstellungen für wahr, weil er sie notwendig dafür halten muss: dennoch sind wir überzeugt, dass gegenüber diesen Notwendigkeiten des naturgesetzlich sich vollziehenden Fürwahrhaltens es eine absolute Wertbestimmung gibt, wonach über wahr und falsch entschieden werden soll, gleichgültig, ob das geschieht oder nicht. Diese Ueberzeugung haben wir alle: denn indem wir irgend eine Vorstellung auf Grund unseres notwendigen Vorstellungsverlaufes für wahr erklären, so hat diese Erklärung keinen anderen Sinn als den Anspruch, dass sie nicht nur für uns, sondern auch für alle anderen als wahr gelten soll." [1])

Noch weiter geht in der Herausarbeitung des teleologischen Charakters der Urteilsform Rickert. Er akzeptiert zunächst vollständig die Urteilstheorie Windelbands, wonach jedes Urteil untrennbar in sich eine Beurteilung enthält.[2]) Da nun jedes Erkennen mit Urteilen beginnt, in ihnen fortschreitet und mit ihnen endet, so ist schon dadurch allein das Erkennen als ein Prozess charakterisiert, der weit entfernt, seinem Wesen nach blosse Intellektualität zu sein, im Bejahen oder Verneinen besteht, „Erkennen ist Anerkennen oder Verwerfen".[3]) Während aber Windelband einen obersten Wahrheitswert als bloss normativen Richtpunkt annimmt, nach welchem das naturgesetzliche Gewirr der Denkassoziationen sich in Wahrheit und Irrtum scheidet, wie er ja überhaupt die Normen des Wahren,

---

[1]) W. Windelband, „Präludien", 2. Auflage, Seite 39.

[2]) H. Rickert, „Der Gegenstand der Erkenntnis", Tübingen 1892. Kap. XI; „Grenzen", Seite 664 ff.

[3]) Rickert, „Gegenstand etc.", Seite 58.

Guten und Schönen bloss als eine Auslese aus den naturgesetzlichen Denkverbindungen betrachtet,[1]) welche unter dem Gesichtspunkt des Strebens nach einem System des Wahren, Guten und Schönen vor sich geht, dringt Rickert konsequenter bis zu einem absoluten transzendenten, weil nur im überindividuellen Bewusstsein, im „Bewusstsein überhaupt" zu begründenden Sollen vor, das ebenso, wie es heischt, was als gut und was als schön angestrebt werden, auch vorschreibt, was als wahr beurteilt werden soll. Ich kann nämlich nicht nach Willkür im Urteil bejahen oder verneinen, sondern ich fühle mich bestimmt durch ein Gefühl der Evidenz, dass ich so urteilen soll. Die Anerkennung dieses Sollens erst verleiht den Urteilen Wahrheitswert. „Wahrheit ist nichts anderes als der Inbegriff der als wertvoll anerkannten Urteile", [2]) also jener Urteile, die, weil ihnen ein Wert anhaftet, gefällt werden sollen. Ein Urteil ist demnach nicht wertvoll, weil es wahr ist, sondern die Wahrheit kann nur als der eigentümliche Wert definiert werden, den Urteile haben. Auch Urteile, welche Erkenntnisse der Wirklichkeit enthalten, sind nicht wahr, weil sie aussagen, was wirklich ist, sondern nur das nennen wir wirklich, was durch Urteile anerkannt werden soll. Die Wirklichkeit ist nur eine Art des Wahren und die Wahrheit nichts anderes als ein Wert.[3])

Der Begriff eines erkenntnistheoretisch überindividuellen wertenden Subjekts ist also eine notwendige Voraussetzung auch nur jedes tatsächlichen Urteils — da ja eine Tatsache überhaupt nur im Urteil konstatiert werden kann — um so mehr jedes wissenschaftlichen Urteils. Und damit ist die Naturwissenschaft von vornherein als ein Wertzusammenhang dargelegt, und dies gerade in jenem Punkte, in dem sie sich am sichersten aller Wertung frei gewähnt hat, in dem ihr Lebensprinzip ausmachenden Anspruch auf Allgemeingültigkeit, das ist Wahrheit ihrer Sätze.

Die Teleologie durchdringt sie aber noch viel weiter und erfasst ein Prädikat nach dem anderen, auf das sie gewöhnlich ihre wertfreie Objektivität stützen zu können glaubt. Da ist vor allem ihre stete Berufung auf die Erfahrung als ihre einzige Grundlage. Allein: „niemals sind blosse Empfindungen und ihre Addition eine Erfahrung, welche auf wissenschaftliche Geltung Anspruch erheben kann, son-

[1]) W. Windelband, „Präludien", 2. Auflage, Seite 263—265.

[2]) Rickert, „Gegenstand", Seite 63.

[3]) Rickert, a. a. O., Seite 64.

dern jedesmal liegt eine Deutung der Wahrnehmung durch Grundsätze und Voraussetzungen vor, die als unmittelbar gewiss und selbstverständlich gelten".[1]) So „hat jeder induktive Beweis, den man etwa für ein einzelnes Naturgesetz führt, seine letzte Begründung in der Voraussetzung eines allgemeinen gesetzlichen Zusammenhanges der Naturerscheinungen, welcher sich in deren konstanter Sukzession offenbart; ohne die Hinzunahme dieses Axioms ist jede Umdeutung der bisher beobachteten Reihenfolge in ein ‚Gesetz' und jede Erwartung ihrer Wiederholung hinfällig und grundlos". Nur weil diese „allgemeinen Voraussetzungen über die Zusammengehörigkeit und die Wertverhältnisse der Vorstellungsinhalte", ohne welche keine Induktion möglich ist, als Grundgesetze jedem normalen Denken wie selbstverständlich gelten, kommt es, dass man bei Anwendung der induktiven Methode sie nicht erst besonders auszusprechen pflegt, wodurch dann freilich die Gefahr entsteht, „diese letzte Begründung ganz zu übersehen und zu meinen, die Prämissen des induktiven Beweises seien mit den Tatsachen erschöpft, die dabei verwertet werden. So konnte jene traurige Ansicht entstehen, als liesse sich eine Wissenschaft als ein blosser Haufe von Tatsachen wie mit einem Besen zusammenkehren".[2])

Diese allgemeinen Voraussetzungen aller Wissenschaft, ihre „leitenden Prinzipien", ihre Axiome können nun aber absolut nicht erklärt, sondern bloss aufgezeigt werden. „Es gibt keine logische Notwendigkeit, mit der die Geltung der Axiome bewiesen werden könnte." Denn der Beweis müsste ja das zu Beweisende voraussetzen. Man kann also nur zeigen, dass diesen tatsächlich in unserem Denken bestehenden Axiomen und Normen „eine andersartige Notwendigkeit beiwohnt, die teleologische Notwendigkeit nämlich, dass ihre Geltung unbedingt anerkannt werden muss, wenn anders gewisse Zwecke erfüllt werden sollen", wenn also „das Denken den Zweck, wahr zu sein, das Wollen den Zweck, gut zu sein, das Fühlen den Zweck, Schönheit zu erfassen, in allgemein anzuerkennender Weise erfüllen will".[3]) Die Allgemeingültigkeit der Voraussetzungen des Erkennens und damit also auch die ganze stringente Gewissheit der Naturwissenschaft kann nur so erwiesen werden, dass die Axiome als unerlässliche Bedingung für die Realisierung

[1]) Windelband, „Präludien", 2. Auflage, Seite 131.

[2]) Windelband, a. a. O., Seite 294—296.

[3]) Windelband, a. a. O., Seite 294—296.

des Wahrheitszweckes aufgewiesen werden können, dass also gezeigt werde, wie es ohne sie kein allgemeingültiges Denken geben könne. „Die Begründung der Axiome und Normen liegt lediglich in ihnen selbst, in der teleologischen Bedeutung, welche sie als Mittel für den Zweck der Allgemeingültigkeit besitzen. Wo sie als solche nachgewiesen werden können, ... da ist die immanente Notwendigkeit des teleologischen Zusammenhanges vorhanden.“ [1])

So zeigt sich also, dass die so selbstgewiss sich dünkende Naturwissenschaft von einer teleologischen Grundvoraussetzung abhängig ist: von dem Glauben an allgemeingültige Zwecke, deren einer hier in Betracht kommt und der Wahrheitszweck ist. Denn nur für den, der Wahrheit will, gibt es eine notwendige Geltung der Axiome, weil diese nichts anderes sind als Mittel zum Zweck der Allgemeingültigkeit der Erkenntnis. Und diese ist ja auch das letzte Ziel der Naturwissenschaft. Die Formen, deren sie sich bei ihrer Arbeit bedient, also die Bildung von allgemeinen Begriffen und das Vordringen mittelst dieser zu Naturgesetzen sind nur Mittel, um ihren Erkenntniszweck zu erreichen, und zwar, wie die logische Untersuchung des Naturerkennens zeigen kann, notwendige Mittel, aber doch nur im Hinblick auf diesen Zweck. Die Notwendigkeit oder Geltung der naturwissenschaftlichen Denkmittel ist also eine teleologische, da nur durch die Erfassung der Mannigfaltigkeit des Naturstoffes unter allgemeinen Begriffen und Gesetzen eine Erkenntnis von ihm möglich wird. Nur weil die Naturwissenschaft sich logisch als der denkbar vollkommenste Ersatz einer einem idealen Intellekt möglichen Erkenntnis in unserem endlichen Intellekt darstellt, hat sie für uns absoluten Erkenntniswert. Die so für unser Erkenntnisbedürfnis bestehende teleologische Notwendigkeit der Naturwissenschaft teilt sich dann naturgemäss, weil, wer den Zweck will, auch die Mittel wollen muss, ihren Denkformen mit, so dass diese nun als schlechthin notwendig erscheinen. „Auf dem Boden des naiven Realismus wird es ausserordentlich paradox erscheinen, dass die Notwendigkeit der unbedingt allgemeinen Urteile in letzter Hinsicht eine teleologische sein soll, und wir behaupten selbstverständlich auch gar nicht, dass dem Einzelforscher diese Notwendigkeit jemals als eine teleologische zum Bewusstsein kommt. Uns Individuen muss jedes Naturgesetz als etwas von uns schlechthin Unabhängiges er-

[1]) Windelband, a. a. O., Seite 320.

scheinen, das so wenig in seiner Geltung an uns gebunden ist, dass wir vielmehr von ihm abhängen." Die eben dargelegte erkenntniskritische Erörterung lässt also „alle Ueberzeugungen der empirischen Wissenschaft unangetastet, und nur die erkenntnistheoretische Auffassung des wissenschaftlichen Forschens deutet sie so um, dass sie den Begriff einer vom erkennenden Subjekt völlig losgelösten Realität in den Begriff der für jedes erkennende Subjekt notwendigen Anerkennung eines überindividuellen Wertes verwandelt, das heisst es ist nach ihr nicht ein Sein, sondern ein Sollen, nach welchem das Erkennen sich zu richten hat und das den „Gegenstand" der Erkenntnis von Naturgesetzen wie aller Erkenntnis überhaupt bildet".[1])

---

[1]) Rickert, „Grenzen", Seite 681. — Es ist interessant, zu sehen, wie diese Auffassung des Erkennens, die in ihrer letzten logischen Konsequenz das Sein auf Sollen gründet und damit freilich den naiven Realismus in Schrecken versetzen muss, sich gleichwohl gerade in der teleologischen Bestimmung des Wesens der Wissenschaft und des Charakters der Naturgesetze mit dem kritischen Realismus der modernen Naturwissenschaft begegnet. Man denke nur an die Theorie Ernst Machs von dem ökonomischen Charakter der wissenschaftlichen Arbeit, unter deren Gesichtspunkt sich die Wissenschaft „als eine Maximum- oder Minimumaufgabe" darstellt, welche die möglichst grösste Ordnung der Tatsachen mit „möglichst wenig Arbeit in möglichst kurzer Zeit mit möglichst wenigen Gedanken sogar" anstrebt. („Vorlesungen", 1. Auflage, Seite 16.) Auf diese Weise werden dann gleichfalls die wissenschaftlichen Begriffe und die mit ihnen hergestellten Naturgesetze zu blossen Denkmitteln für den Zweck des Wissenschaftsbetriebes. „Gewöhnen wir uns, einen Begriff lediglich als Mittel zu einem bestimmten Zweck zu betrachten, so sind wir auch geneigt, im gegebenen Fall die nötigen Wandlungen in unserem Denken eintreten zu lassen." („Prinzipien der Wärmelehre", Seite 1.) Die Wissenschaft gliedert sich derart, was Mach oft mit nachdrucksvoller Absichtlichkeit hervorhebt, völlig gleichartig in das gesamte übrige Zweckstreben des menschlichen Lebens ein, nur dass sie freilich einen besonderen und nicht oft als solchen erkannten Zweck anstrebt, nämlich die intellektuelle Orientierung in der Welt. Mit Rücksicht auf diesen Zweck werden ihre Begriffe gebildet, ihre Gesetze abgeleitet und Hypothesen gestaltet. „Alle Vorgänge, durch welche wissenschaftliche Ergebnisse gewonnen werden, haben die Natur solcher zur Erreichung eines (intellektuellen) Lebenszweckes notwendiger (intellektueller) Mittelglieder." (Ebd., Seite 119.) — Der Hinweis auf diese Theorie Machs schien mir am Platze nicht nur, um durch die Erinnerung an die grosse und lichte Gedankenwelt dieses exakten Forschers die Bedeutung der teleologischen Auffassung der Naturwissenschaft ins rechte Licht zu stellen, sondern um auch durch Hervorhebung des Unterschiedes in diesen beiden Formen der Teleologie der im Text dargestellten ein besseres Verständnis zu sichern. Die Teleologie der wissenschaftlichen Arbeit bei Mach ist eine bloss

Damit ist die Entwicklung der teleologischen Auffassung zu einem Punkt gelangt, wo sie die naturalistische aus ihrem letzten Bollwerk heraustreiben zu können glaubt, ja indem sie ihr buchstäblich den Boden unter den Füssen wegzieht. Nicht nur das, wodurch die Naturwissenschaft sich entwickelt, das Urteil, und das, worauf sie abzielt, die Herstellung einer wissenschaftlichen, allgemeingültigen Erfahrung, wird ihr als nur teleologisch zu verstehen bewiesen, sondern auch das, was das Schibboleth der modernen Naturwissenschaft geworden ist, die Tatsache, ja schliesslich die ganze Objektswelt in ihrer anscheinend so sicheren, jeder Wertung die Nüchternheit ihres einfachen Bestandes gegenüberstellenden Greifbarkeit verwandelt sich in der rasch mit sich reissenden Folge der Argumente, welche die teleologische Auffassung stets neu beizubringen weiss, in — transzendentes Sollen, das jede der Naturwissenschaft sonst so vertraute Sachhaftigkeit weit von sich abstreift.

Ja wahrhaftig, schon die Tatsache, also das Einzelmaterial, mit dem alle Wissenschaft ihr System aufbaut, ist gar nicht anders als teleologisch zu verstehen, zunächst schon deshalb, weil sie, wie

---

psychologisch-biologische, die bei Windelband und Rickert dagegen eine logisch-transzendentale. Das heisst, für die erstere sind die Formen des wissenschaftlichen Denkens nur die Mittel der empirischen, historisch sich vollziehenden Gedankenarbeit, um die chaotische Masse des real Gegebenen zu beherrschen, für die letztere ist nicht nur auch dieses Reale durch eine teleologische Beziehung des Denkens auf sich selbst erst gegeben, da nur durch eine solche überhaupt etwas als wahr erscheinen kann und das Reale doch das Wahre ist, sondern überdies jene Oekonomie des Denkens selbst noch Problem, wieso nämlich eine solche möglich sei, die mehr wäre als eine bloss subjektive Vereinfachung, so dass sie also, wie es in der Wissenschaft ja tatsächlich der Fall ist, auf objektive Geltung Anspruch erheben kann. Dieser Unterschied der Auffassung bewirkt den psychologischen, „antimetaphysischen", positiven Zug der ersteren, den logischen, transzendentalen, kritischen Vorgang der letzteren. Und wiewohl wir die transzendental-teleologische Deutung des Erkennens werden abweisen müssen, ohne dass damit die psychologisch-teleologische ihr Recht verliert, zeigt sich doch derart vielleicht schon aus der vorigen Gegenüberstellung, dass die letztere nicht in strengem Sinne eine erkenntniskritische genannt werden dürfte, ja dass sie in ihrer bewussten Beschränkung auf psychologisch-historische Tatsachen und trotz ihrer Fundierung auf biologische Gesichtspunkte konsequent durchgeführt zu einem Relativismus führen muss, der an dem eigentlichen erkenntnistheoretischen Problem, der logischen Stringenz des Urteils in allem historisch wechselnden Inhalt, m. E. geradezu vorbeigeht. — Vergl. hierüber Oswald Külpe, „Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland", Leipzig; Teubner, 1902, Seite 20—24, und neuestens Harald Höffding, „Philosophische Probleme", Seite 42—43.

wir bereits gehört haben, nur in einem Urteil konstatiert werden kann, welches eine bestimmte Vorstellungsverbindung, in der sich für uns die Tatsache darstellt (zum Beispiel, die Sonne wärmt), mit dem Charakteristikon der Wahrheit versieht. Sodann haben wir ja gesehen, wie die ganze Erfahrung, innerhalb der ja allein Tatsachen auftreten, gerade ihre Evidenz eben jenen Axiomen verdankt, deren notwendige Geltung nur als teleologische zu begreifen war. Ohne die stillschweigende Voraussetzung dieser Grundsätze wäre keine allgemeingültige Aussage über das Verhalten der einzelnen Dinge im Ablauf des Geschehens möglich, „kein Zeitpunkt zu bestimmen, keine Messung auszuführen, keine Wägung vorzunehmen".[1]) So wird also gerade das, was man stets als das Objektivste gehalten, nämlich was man greifen, messen, wägen kann, nur in einem teleologischen Denkzusammenhang in dieser exakten Bestimmtheit möglich. Endlich aber ist, wie schon jede Tatsache an sich, besonders die wissenschaftliche Tatsache — und auf diese kommt es ja hier, wo wir von der Wissenschaft handeln, vor allem an — ein teleologischer Begriff. „Nicht jedes beliebige Wirkliche ist eine Tatsache für die Wissenschaft, sondern nur das, woraus sie — kurz gesagt — etwas lernen kann,"[2]) was also so geartet ist, dass es sich in den Zusammenhang des Erkennens, auf dessen Herstellung die Wissenschaft gerichtet ist, einfügt.

Aber noch weiter: solange die alte naive Ansicht noch einigen Kredit hatte, dass wir mit unserem Denken die Welt abbilden, dass also da „draussen" irgendwie objektiv die Gegenstände seien, die wir durch unser Denken in uns herein nehmen, sei es nun in einem mehr oder weniger treuen Konterfei, sei es auch nur in einer Art korrelativen Analogie, so dass also stets irgend etwas an sich Seiendes den verschiedenen von uns wahrgenommenen Dingqualitäten auf irgend eine Weise entspreche, so lange konnte man auch meinen, dass die Wahrheit etwas von jedem subjektiven Faktor des Erkennens Freies sei, weil sie bloss in der Uebereinstimmung des Urteiles mit seinem Gegenstande bestünde. Wahrheit war dann ein geradeso selbständiger und von jeder subjektiven Beziehung unabhängiger Begriff, wie die Gegenstände da draussen von uns unabhängig schienen. Nun aber, wo durch die erkenntniskritische Arbeit Kants und seiner Nachfolger diese Ansicht wahrhaft zerfetzt und zer-

[1]) Windelband, „Präludien", 2. Auflage, Seite 131.

[2]) Windelband, „Geschichte und Naturwissenschaft", Seite 20.

schunden wurde, ja allmählich bereits jedem einigermassen geschulten kritischen Denken durchaus unfassbar geworden ist, hängt von dieser Seite her die Wahrheit und damit die auf einen solchen Wahrheitsbegriff ihre Objektivität stützende Wissenschaft geradezu in der Luft. Wie sollte denn auch die Wahrheit Uebereinstimmung mit ihrem Gegenstande als an sich seiendem Dinge sein, wenn wir, selbst zugegeben, dass solche „Dinge" existieren, doch um alles in der Welt nie wissen können, wie sie beschaffen sind und in welcher Weise ihnen unsere Vorstellungen zu entsprechen vermögen! „Da Ding und Vorstellung inkommensurabel sind, da wir niemals anders als Vorstellungen mit Vorstellungen vergleichen können, so ist für uns auch nicht die geringste Möglichkeit vorhanden, zu entscheiden, ob irgend eine Vorstellung mit etwas anderem als wieder mit Vorstellungen übereinstimmt. Wenn dem so ist, so hat es keinen Sinn, von der Wissenschaft zu verlangen, dass sie ein Abbild der Wirklichkeit sein solle; der Begriff der Wahrheit kann nicht mehr eine Uebereinstimmung der Vorstellungen mit den Dingen involvieren; er reduziert sich auf die Uebereinstimmung der Vorstellungen untereinander. . . ."[1])

Aber diese Uebereinstimmung der Vorstellungen unter sich gibt doch nicht ganz jenen eigentümlich inhaltsvollen objektiven Begriff der Wahrheit, der uns an eine wirkliche Welt anschloss. Denn das Verlangen nach innerer Uebereinstimmung der Vorstellungen hat ja nur dann einen objektiven, allgemeingültigen Wahrheitswert, wenn die in Einklang zu setzenden Vorstellungen sich stets auf ein den Vorstellungen gemeinsames X beziehen. „Ohne diese Beziehung auf eine und dieselbe Realität wüsste man ja gar nicht, welche unter den zahllosen Vorstellungen miteinander verglichen und zur Herbeiführung der immanenten Wahrheit übereinstimmend gefunden werden sollen."[2]) Gerade diese auf Realität sich beziehende Wahrheit haben wir ja auch, und das Dasein einer Aussenwelt, der Gegenstände um uns her bejahen wir mit dem entschiedensten Anspruch auf Wahrheit dieses Urteils. Woher kommt diese feste Wahrheitsüberzeugung, woher, da wir doch von der Existenz transzendenter Gegenstände nichts wissen können, gleichwohl diese unerschütterliche Gewissheit über das Vorhandensein

[1]) Windelband, „Präludien", 2. Auflage, Seite 138.

[2]) Windelband, „Präludien", 2. Auflage, Seite 140.

einer Aussenwelt, woher die hierin gegründete Objektivität und Allgemeingültigkeit der Wissenschaft?

Daran hält nun auch die teleologische Erkenntnistheorie fest: „dass die Bedeutung des Erkennens auf der Ueberzeugung beruht, dass wir eine an sich vorhandene Ordnung zu entdecken vermögen".[1]) Aber es ist ein unkritisches Vorurteil, lesen wir bei Rickert, zu meinen, dass dies gerade eine Ordnung von Dingen sein muss. Wir können vielmehr nichts anderes entdecken als die Ordnung von Bewusstseinsinhalten, das heisst die Beziehungen der Vorstellungen aufeinander, welche sein sollen und daher zu bejahen sind. Oder, wie Windelband denselben Gedanken ausdrückt, „Wahrheit ist Normalität des Denkens".[2])

Das will sagen: da wir doch Wahrheit als Kunde von einer objektiv bestehenden und allgemein gültig zu erfassenden Welt von Gegenständen haben, wir dieser Gegenstände selbst aber nie unabhängig von den subjektiven Faktoren unseres Erkennens habhaft werden können, ebensowenig aber uns jene Wahrheit von aussen anfliegen kann, so kann sie nur aus unserem Innern selbst kommen. Die gegenständliche Wahrheit, das Sein der Dinge, ist ein oberstes Postulat des Denkens, ein kategorischer theoretischer Imperativ, das heisst eine Grundregel des Denkens, nach der alle seine einzelnen Vorstellungsverbindungen vollzogen werden sollen. Die geheimnisvolle Beziehung der Vorstellungen auf ihren Gegenstand löst sich so, wie Kant zuerst zeigte, in den Begriff einer Regel der Vorstellungsverbindung auf. „Wenn nach der populären Auffassung der ‚Gegenstand' das Original ist, mit welchem die für wahr geltende Vorstellung übereinstimmen muss, so ist er, bloss von der Seite der Vorstellungstätigkeit her gesehen, eine Regel, nach welcher sich bestimmte Vorstellungselemente anordnen sollen, damit sie in dieser Anordnung als allgemein gültig anerkannt werden." Während die psychologische Assoziation Vorstellungselemente beliebig aneinanderfügen kann, ist es klar: „von einem ‚gegenständlichen' Denken ist nur insoferne die Rede, als sich in der unendlichen Menge von Kombinationen, die auf diese Weise möglich sind, nur gewisse Anordnungen als solche herausstellen, die gedacht werden sollen. . . . Was also nach der gewöhnlichen Voraussetzung ein ‚Gegenstand'

[1]) Rickert, „Gegenstand", Seite 42.

[2]) Windelband, „Präludien", 2. Auflage, Seite 146.

ist, der im Denken abgebildet werden soll, das ist in voraussetzungsloser Betrachtung eine Regel der Vorstellungsverknüpfung".[1])

Dass also die Welt, die wir erkennen, für jeden anderen ebenso vorhanden sei und zerlegt werden kann, wie wir sie finden, ist nicht der Grund der Allgemeingültigkeit unseres Wissens von ihr, sondern umgekehrt die erste Forderung für die Möglichkeit einer solchen Allgemeingültigkeit,[2]) sobald einmal erkannt ist, dass wir von den Dingen an sich weder wissen können, ob sie sind, noch wie sie sind. Nur indem diese ganze greifbare, tönende, leuchtende und uns oft hart bedrängende Welt im Grunde gar nicht anders erfassbar ist denn als ein tausendfach verschlungener Komplex von Regeln, die für die Anordnung unseres Empfindungsmaterials und Bewusstseinsinhaltes bestehen, tritt uns aus der absoluten Bindung und Starrheit dieser Regeln der starre Charakter der Realität der Welt entgegen. In ihrem unverbrüchlichen Anspruch, für jedes Bewusstsein zu gelten, in dem unabhängig jedem Einzeldenken gegenübertretenden Gebot, seine Denkverbindungen nach festen Regeln zu gestalten, wenn sie als wahr gelten sollen, erscheint eben jene Objektivität, jene Dinghaftigkeit, an der wir uns real zu stossen meinen, während es die Schrauben des Denkens sind, die uns einengen. Und jede besondere noch so alltägliche Vorstellungsverbindung, die uns einen „Gegenstand" vermittelt, erweist sich bei näherer Untersuchung als abhängig von solchen allgemeinsten Regeln: „Dass zwei Empfindungen, *a* und *b*, als die gleichzeitigen Eigenschaften eines und desselben Dinges vorgestellt werden sollen, ist nur möglich durch die Anwendung einer allgemeinen Regel, wonach überhaupt verschiedene Vorstellungsinhalte in der Form der Substantialität und Inhärenz miteinander verknüpft werden s o l l e n." Und so ergibt sich von der Wahrheit des täglichen Lebens um so mehr der Schluss auf die der Wissenschaft und deren hierdurch bedingten teleologischen Charakter: „alles wissenschaftliche, das

[1]) Windelband, „Präludien", 2. Auflage, Seite 143.

[2]) Windelband, „Präludien", 2. Auflage, Seite 144. Vergl. auch Münsterberg, „Grundzüge", Seite 55: „Dass alle diejenigen, für welche wir aussagen, dieselbe Welt in Raum und Zeit sich gegenüber finden, ist keine physikalische Lehre, und dass alle dieselbe Logik haben, ist keine psychologische Entdeckung; Physik und Psychologie ruhen vielmehr selbst auf dieser erkenntniskritischen V o r a u s s e t z u n g. Auch der geistige Verkehr weist somit in der ursprünglichen Wirklichkeit nicht auf eine wahrnehmbare vorgefundene Welt, sondern in jeder Regung zunächst lediglich auf eine Welt der Forderungen, der Anerkennungen, der Bewertungen."



heisst normale und allgemeingültige Denken beruht auf der steten Anwendung dieser allgemeinen Regeln".[1])

Auch hier also gelangt die Erörterung zu demselben Resultat, das sie bei jedem ihrer kritischen Einzelgänge erzielte, in denen sie ein Requisit nach dem anderen, auf welches die Naturwissenschaft ihren Anspruch einer wertfreien Objektivität stützte, in den Bereich ihrer Untersuchung zog. Und das letzte, wohl am tiefsten dringende Resultat war doch eigentlich schon mit dem ersten gegeben. Denn, was besonders Rickert mit Nachdruck einschärft, von einem Sein der Dinge wissen wir nur im Urteil. Einer Vorstellung an sich kommt kein Sein zu: wir haben sie oder haben sie nicht. Wenn ich von einer Vorstellung sage, sie sei, so ist das ein nichtssagender sprachlicher Ausdruck, den man freilich niemandem verbieten kann. Aber die vorgestellte seiende Farbe und die vorgestellte Farbe sind absolut identisch. Das Sein ist also als Vorstellung nichts, sondern kommt nur als Urteilsprädikat in Betracht. Es bedeutet einen bestimmten Bewusstseinsinhalt, der im Urteil als seiend anerkannt wird. Es hat daher gar keinen Sinn, zu sagen, das Urteil richte sich nach dem Seienden, weil man ja dann schon wissen müsste, was ist, hierzu also schon geurteilt haben müsste — womit man in den widersinnigsten Zirkel gerät. Das Urteil richtet sich also nicht nach dem Sein, sondern die das Denken beherrschende Regelhaftigkeit seiner Verbindungen, dieses Sollen als teleologische Denknotwendigkeit, sagt allein, was als seiend beurteilt werden soll. Wer alles dies eindringlich sich selbst ins Denken eingefügt hat, so dass er es wirklich versteht, den wird die äussere Paradoxität des Satzes nicht mehr schrecken: „Das Sein der Dinge hat seinen Grund im Sollen."[2])

So können wir zusammenfassend sagen: In der Scheidung des Richtigen und Falschen ihrer Urteile, in diesem Urteilsakte selbst, in der Herausarbeitung einer objektiven Gesetzmässigkeit, ja, zuletzt, doch nicht zumindest, in der Beziehung auf eine Welt von Objekten, die ihr eigentlicher Gegenstand ist, bezieht sich alle Wissenschaft und so auch das Naturerkennen auf einen letzten Wert, den Wahrheitswert, der in einem absoluten Sollen zum Ausdruck kommt, in dem Postulat einer allgemeingültigen Regel der Denkbetätigung und der einheitlichen Ausgestaltung ihrer Resultate. Wer aber dieses

[1]) Windelband, „Präludien", 2. Auflage, Seite 146—147.

[2]) Rickert, „Gegenstand", Kap. XIII—XV.

Postulat trotzig leugnet, wer da brüsk und schnöde sagt, ich will keine Wahrheit und brauche sie sogar nicht zu wollen, weil es absolute Wahrheit gar nicht gibt und jede Wahrheit stets nur der Zeiten Wahrheit ist, der hat erstens gar nicht verstanden, wovon die Rede war: dass es sich nicht um irgend eine historische, inhaltlich bestimmte Wahrheit handelt, sondern um den noologischen Grund, warum gerade die Zeitwahrheit zu ihrer Zeit als wahr behauptet werden kann. Zweitens aber ist der Standpunkt desjenigen, der Wahrheit nicht will, gänzlich irrelevant, da ein solcher auch nicht ein einziges Sinn beanspruchendes Wort mehr zu sprechen vermöchte, ohne sich selbst zu widerlegen. Denn wir wissen, wer urteilt, bezieht sich bereits auf Wahrheit, er will ja, dass seine Urteile als wahr angesehen werden. Nun hat der, welcher Wahrheit nicht will, entweder Gründe dafür oder keine. Im letzteren Falle brauchen wir uns dabei gar nicht aufzuhalten, im ersteren Falle aber könnte er seine Gründe doch nur im Urteilen darlegen, gäbe also selber Zeugnis für die Wahrheit, die er urgiert. Will er aber nun auch nicht urteilen, so behaupten wir einfach ihm ins Gesicht hinein die absolute Gültigkeit des Wahrheitswertes. Sobald er widerspricht, also ein Urteil fällt mit dem Anspruch, dass sein Widerspruch Geltung haben solle, hat er schon seinen Willen negiert und zugegeben, was er bestreiten möchte.[1])

IX.

Zwischenbemerkung: Wert und Bedeutung eines philosophischen Streites.

Motto: Wenn einzelne Individuen die moderne Philosophie nicht verdauen und an philosophischer Indigestion sterben, so beweist das nicht mehr gegen die Philosophie, als es gegen die Mechanik beweist, wenn hie und da ein Dampfkessel einzelne Passagiere in die Luft sprengt.[2]) Karl Marx.

Wie einstens das gewaltige Siegel Salomonis die Geister beschwor, um sie in den Kristall einer Flasche zu pressen, so scheint auch hier das Denken in die Fessel einer kristallklaren Logik geschlagen zu sein unter dem Bann eines neuen, gewaltigeren Geistes-

[1]) Rickert, „Gegenstand", Seite 76—77. Windelband, „Präludien", 2. Auflage, Seite 305—306.

[2]) Karl Marx in Nr. 79 der „Kölnischen Zeitung", „Nachlass", I., Seite 262.

beherrschers: denn es ist das Siegel der kritischen Philosophie, von dem diese wunderbare Wirkung ausgeht. Freilich erscheint diese hier nicht so sehr in jener Fassung, wie sie ihr von ihrem Begründer Immanuel Kant gegeben wurde, und die erst jetzt in einem immer tiefer eindringenden und umfassenderen Verständnis ihre eigentlichen grossen Wirkungen auszuüben beginnt, sondern es ist mehr jene durchaus eigenartige und kühne Wendung, die sie in dem wesentlich von moralischen Gesichtspunkten geleiteten Denken Fichtes erhalten hat. So findet sich denn auch bei Windelband ausdrücklich betont, dass es die unvergängliche Grösse Fichtes ausmache, zuerst klar erkannt zu haben, dass die von Kant begründete kritische Methode ihre Vollendung erst in der vollbewussten Erkenntnis ihres teleologischen Charakters erlange; und wie sehr die Rickertsche Zurückführung des Seins überhaupt auf ein transzendentes Sollen im Geiste der Fichteschen Philosophie gelegen ist, spricht ohne weiteres für sich selbst. Vielleicht gelingt es uns also, wenn wir von dieser Fichteschen Umgestaltung zu jener Form der Transzendentalphilosophie zurückgreifen, wie sie sich aus den von Kant gelegten Grundlagen fortentwickelt hat, den Bann zu brechen, der auch das naturwissenschaftliche Denken in die gläserne Kapsel des transzendenten Sollens sperren will. Vielleicht werden wir so auch gleichzeitig Klarheit darüber gewinnen, inwieferne das Befremden, das die vorgetragene Ansicht vom teleologischen Charakter alles Erkennens erregt, nicht dem blossen Schein einer Paradoxie entspringt, sondern wirklich die Regung eines gesunden Instinktes ist, der uns davon abhält, einen Irrtum anzunehmen, auch wenn er sich noch so berückend mit dem Gewande unbesieglicher Wahrheit bekleidet hat.

Bevor wir aber an den Versuch einer solchen Widerlegung gehen, die sich also prinzipiell mit der gegnerischen Ansicht auf den gleichen Boden der kritischen Philosophie zu stellen gesonnen ist, scheint es mir nötig, eine Erörterung einzuschieben, deren Nutzen für die vorliegende Untersuchung dadurch gekennzeichnet ist, dass es um so besser um die letztere stehen wird, für je überflüssiger die erstere gehalten werden wird. Sie soll die schlichte Bemerkung rechtfertigen, dass deswegen, weil hier die Namen Kant und Fichte gefallen sind, es sich doch nicht etwa um eine „bloss“ in die Geschichte der Philosophie, ja wohl gar nur in das Gebiet der Kant-Philologie fallende Diskussion handelt.

Es ist freilich eines der verbreitetsten und lächerlichsten Schlagworte, dem gleichwohl eine Ueberzahl sonst sehr unterrichteter Köpfe huldigt, dass die Geschichte der Philosophie nichts anderes sei als eine beispiellose Häufung von alten, stets mit neuen Mitteln wieder aufgefrischten und ebenso widerlegten Irrtümern, eine Stätte grundloser Träumereien, willkürlicher Konstruktionen und endloser Wortgezänke.

„Allein die Philosophen wachsen nicht wie Pilze aus der Erde, sie sind die Früchte ihrer Zeit, ihres Volkes, dessen subtilste, kostbarste und unsichtbarste Säfte in den philosophischen Ideen roulieren. Derselbe Geist baut die philosophischen Systeme in dem Hirn der Philosophen, der die Eisenbahnen mit den Händen der Gewerke baut. Die Philosophie steht nicht ausser der Welt, so wenig das Gehirn ausser dem Menschen steht, weil es nicht im Magen liegt; aber freilich, die Philosophie steht früher mit dem Hirn in der Welt, ehe sie mit den Füssen sich auf den Boden stellt, während manche anderen menschlichen Sphären längst mit den Füssen in der Erde wurzeln und mit den Händen die Früchte der Welt pflücken, ehe sie ahnen, dass auch der ‚Kopf‘ von dieser Welt oder diese Welt des Kopfes sei.“ [1]) Was Karl Marx im Jahre 1841, in einer Zeit, da philosophische Fragen noch wahre Tagesfragen waren, die vor einer breiten, in ihnen doch mehr oder weniger orientierten Oeffentlichkeit verhandelt wurden, zum Unmut reizte, die selbstgefällige Oberflächlichkeit, „die in einigen abgestandenen Zeitungsphrasen die langjährigen Studien des Genies, die mühsamen Früchte aufopfernder Einsamkeit, die Resultate jener unsichtbaren, aber langsam aufreibenden Kämpfe der Kontemplation wie Seifenblasen wegzuhauchen prahlte“,[2]) es ist auch noch ein Uebel unserer Zeit und ein um so empfindlicheres, weil heute bei der (freilich schon allmählich im Schwinden begriffenen) Entfremdung der allgemeinen Bildung gegenüber der Philosophie solche nur von der unbedenklichen Kühnheit eigener Gedankenlosigkeit getragene Urteile um so weniger Gefahr laufen, kontrolliert und in ihrer inneren Hohlheit blossgestellt zu werden.

Dass nur der Blick auf den ganzen grossartigen geschichtlichen Prozess der Philosophie den hier langsam, aber stetig sich vollziehenden Fortschritt des Denkens klarlegen kann, muss freilich

[1]) Karl Marx, a. a. O., „Nachlass“, I., Seite 259.

[2]) Karl Marx, a. a. O., Seite 261.

gerade jenen verschlossen bleiben, die ihr absprechendes Urteil zumeist nur aus der flüchtigsten Gedankenarbeit schöpfen und denen überdies nicht selten ihr geistiges Unvermögen geradezu als Begründung für diese Art Urteil über die Philosophie gilt, wenn sie sich nämlich ausserstande sehen, die einander drängenden Probleme — Widersprüche nennen sie's gerne — durch die Kraft eigenen Denkens zu vereinen.

Weil sie seltsamerweise meinen, dass zwar sonst zu allem in der Welt einige Mühe gehört, es zu erwerben oder fertig zu bringen, gerade nur aber die Welt der philosophischen Gedanken ein Reich sei, in das man ohne alle eigene Arbeit eintreten kann, ja, in welchem recht eigentlich alles so selbstverständlich sein müsse, dass sie jegliches auch selbst hätten denken können, wenn ihnen nur ihre wichtigeren Tagesgeschäfte dafür Zeit übrig gelassen hätten, so geht nun die Klage über die schwere Ausdrucksweise der Philosophie, über die Verworrenheit ihres Stiles und die Unverständlichkeit ihrer Redensarten mit wohlfeilen Witzen und einer Art satten Genügsamkeit des Denkens von Mund zu Mund. Es ist nur eine solche behagliche Verdauungsstimmung, in der die eigentlich intellektuellen Kräfte zugunsten des rein animalischen Lebens herabgesetzt sind, wenn man sich immer wieder auf das missverstandene Wort beruft, dass jedes mit sich selber klare Denken auch anderen klar sein muss. Gewiss gilt das, aber nicht so, dass es schlechtweg allen anderen einleuchten muss, sondern doch wohl nur jenen, die nicht bloss bereits so viel Vorkenntnisse, sondern auch noch so viel guten Willen mitbringen, die Arbeit, die dem schaffenden Denken nötig war, um mit sich selbst ins klare zu kommen, nun auch für ihr eigenes Denken bei der Aufnahme der Resultate der ersteren anzuwenden. Mit Recht schrieb daher auch Karl Marx über die „unpopuläre“ Darstellungsweise in seiner Schrift „Zur Kritik der politischen Oekonomie“ an Dr. Kugelmann (28. Dezember 1862): „Wirklich populär können wissenschaftliche Versuche zur Revolutionierung einer Wissenschaft niemals sein.“[1]) Und es war nicht einer aus der Zunft der Philosophen selbst, es war der Autodidakt und einfache Lohgerber Josef Dietzgen, dessen Denkarbeit nicht nur selbst ein leuchtendes Beispiel dafür ist, wie weit auch der ungeschulte Geist zu dringen vermag, woferne er „strebend sich bemüht“, sondern der es direkt als propädeutische

---

[1]) „Neue Zeit“, XX 2, Seite 30.

Lehre ausspricht, dass das meiste „an der Klage über Unverständlichkeit die Denkfaulheit des Schülers" schuldet.[1])

Aber freilich, es bleibt ja noch ein anderes Bollwerk gegenüber den peinlichen Anforderungen, welche die Philosophie an das oft angestrengteste Mitdenken stellt. Wer hätte denn nicht schon jene traurige Berufung auf den „gesunden Menschenverstand" gehört, die in einem Atem beschimpft und verleugnet, was sie doch zu Ehren bringen will! Wahrlich, hier sollten die eindringlichen Worte Kants unvergessen bleiben, mit denen er diese Art von Behandlung schwieriger Denkarbeit als ein bequemes Mittel, „ohne alle Einsicht trotzig zu tun", entlarvte: „In der Tat ist's eine grosse Gabe des Himmels, einen geraden (oder, wie man es neuerlich benannt hat, schlichten) Menschenverstand zu besitzen. Aber man muss ihn durch Taten beweisen, durch das Ueberlegte und Vernünftige, was man denkt und sagt, nicht aber dadurch, dass, wenn man nichts Kluges zu seiner Rechtfertigung vorzubringen weiss, man sich auf ihn als ein Orakel beruft. Wenn Einsicht und Wissenschaft auf die Neige gehen, alsdann und nicht eher sich auf den gemeinen Menschenverstand zu berufen, das ist eine von den subtilen Erfindungen neuerer Zeiten, dabei es der schalste Schwätzer mit dem gründlichsten Kopfe getrost aufnehmen und es mit ihm aushalten kann. Solange aber noch ein kleiner Rest von Einsicht da ist, wird man sich wohl hüten, diese Nothilfe zu ergreifen. Und beim Lichte besehen, ist diese Appellation nichts anderes als eine Berufung auf das Urteil der Menge, ein Zuklatschen, über das der Philosoph errötet, der populäre Witzling aber triumphiert und trotzig tut."[2])

[1]) Josef Dietzgen, „Briefe über Logik", Seite 105, Stuttgart, J. R. W. Dietz, 1895.

[2]) Kant, „Prolegomena", Einleitung, Reclam, Seite 33—34. — Eine solche Berufung muss nun auch vollends von dem dialektischen Standpunkt des Marxschen Denkens verwerflich erscheinen, das ja noch ganz besonders geeignet ist, die hausbacken sichere Weise vor den Kopf zu stossen, mit welcher der gesunde Menschenverstand die ihm stets nur „in Stücken" gegebene Welt ebenso fragmentarisch und stückhaft hinnimmt, wie sie sich ihm bietet. Und so finden wir dieses Bewusstsein auch ausgesprochen bei Marx, der 1847 (gegen Karl Heinzen) schrieb: „Es bezeichnet den ganzen Grobianismus des ‚gesunden Menschenverstandes', der aus dem ‚vollen Leben' schöpft und durch keine philosophischen und sonstigen Studien sich seine Naturanlagen verkrüppelt, dass er da, wo es ihm gelingt, den Unterschied zu sehen, die Einheit nicht sieht, und dass er da, wo er die Einheit sieht, den Unterschied nicht sieht. Stellt er unterschiedene Bestimmungen auf, so versteinern sie sich ihm sofort unter der Hand und er erblickt die ver-

Was derartiges Banausentum, das weiter verbreitet ist, als man denken mag, als das Laster der Philosophie bezeichnet, das fortwährende Kreisen ihrer Gedanken um die gleichen Probleme und das unausgesetzte Hinsinken und Wiederaufstehen ihrer Systeme, das gerade ist die Tugend und die Kraft der Philosophie. Denn ihre Probleme sind die ewigen Rätsel, an denen alles menschliche Denken vom Anbeginn in stets neuem Anlauf sich müht, das unversiegbare faustische Drängen:

Dass ich erfahre, was die Welt
Im Innersten zusammenhält,
Schau' alles Wirkens Kraft und Samen
Und tu' nicht mehr in Worten kramen.

Aber die Stellung des Denkens zu diesen Problemen wechselt, sei es bald, dass das Denken glaubt, bis in das Innere der Natur vordringen zu können, sei es, dass es sich zurückgewiesen sieht auf die Erkenntnis seiner Grenzen. Jedes philosophische System ist so, ganz abgesehen von seinen inhaltlichen Lehren, eine besondere Stellungnahme, deren allgemeiner Wert nur in ihrer historischen Erscheinungsform beschränkt ist, eben durch das Wissen und den Grad der Kulturentwicklung ihrer Zeit. Aus diesen historischen Beschränkungen rührt dann gewöhnlich das meiste, was in dem System selbst mangelhaft, irrtümlich, vergänglich ist, so dass ein neues, in entwickelterer Zeit auftretendes System zuweilen ein viel tiefer gedachtes, älteres für einige Zeit zu den Toten zu werfen vermag, bis das Einströmen des durch die Wissenschaft und allgemeine Geistesentwicklung überhaupt angesammelten Stoffes in die alte Form es auf einmal zu neuem glanzvollen Leben erstehen lässt, so dass nun alle die Tiefe einer Gedankenwelt anstaunen, die, Jahrhunderte vor ihnen zum erstenmale entsprossen, dennoch Bahnen eröffnet hat, auf denen sie, die Gegenwartsmenschen, zur grössten Einsicht über ihre eigene Welt zu gelangen vermögen. So leben uns heute noch Platon und Aristoteles, und zwar nicht so sehr durch das, was wir buchstäblich aus ihren Schriften für unser Wissen gewinnen können, als durch den Geist, der von ihren Werken ausgeht, also durch ihren Standpunkt gegenüber menschlichen Grundproblemen, der, haben wir ihn nur erst wirklich

---

werflichste Sophistik darin, diese Begriffsklötze so zusammenzuschlagen, dass sie ins Brennen geraten." Marx-Engels' „Nachlass", II. Band, Seite 456. Vergl. im selben Sinne auch Friedrich Engels, „Umwälzung der Wissenschaft", 3. Auflage, Seite 7.

innerlich erfasst, auch heute noch, inmitten der noch so modernen positiven Entwicklung unseres Wissens nicht aufgehört hat, uns zu neuen Einsichten zu führen. Und auch abgesehen von dem bewussten Weiterwirken ihrer Gedanken, zeugt fast noch mehr für den eigentlich unvergänglichen Bestand derselben die Tatsache, dass unser modernes Denken auf seinen selbständigen Wegen an so vielen Punkten dazugeführt hat, an jene Denker anzuknüpfen.

Das gleiche aber gilt von jeder tiefen Philosophie. Ueberall zeigt sich, sobald wir ihre zeitliche Gestalt, die dem Irrtum verfallen ist, von dem Gedankenbau scheiden, der sie gestützt hat, dass sich dann ein Kern von Einsichten, eine Anzahl von Gesichtspunkten des Denkens oder der Weltanschauung ergeben, die, wenn sie Aufgaben des Erkennens betreffen, sich ebenso als einzelne Strahlen zusammensetzen zu einem Lichte, von dem die Wahrheit stets heller erstrahlt, wie dies die einzelnen Entdeckungen und Einsichten auf dem Gebiete der Wissenschaften bewirken, wenn sie aber sich auf ethische und ästhetische Probleme beziehen oder überhaupt an der Gestaltung einer Weltauffassung im ganzen arbeiten, jedesmal von einer anderen Seite her den ewig prozessierenden Ersatz eines Gesamtüberblickes verschaffen, welch letzterer einem einzigen Denker und einer einzigen Zeit überhaupt unerreichbar wäre. Wo also in der Philosophie wirklich ernste Gedankenarbeit vorliegt — und alles Oberflächliche, Wertlose, Falsche wird ja im Kampfe der Systeme selbst schonungslos ans Tageslicht gebracht und gedankenmässig derart vernichtet, dass es hinfort fast nur bei unphilosophischen oder pseudophilosophischen Köpfen noch Anklang findet, um von hier aus dann als Instanz gegen die Philosophie selbst ausgespielt zu werden — wo also echte philosophische Probleme mit heissem Bemühen zu lösen unternommen wurden, da geht diese Denkarbeit niemals verloren, weil sie stets einen Gesichtspunkt enthalten muss, der sie an irgend einer Stelle ihrer Ergebnisse zufolge der in allen Zeiten doch immer gleich bleibenden formalen Gesetzlichkeit ihrer Funktion mit einem wesentlichen Grundzug des realen Charakters unseres Erkennens in Zusammenhang gebracht hat.[1]) In einer momentanen Intuition mag sich einem

[1]) Vergl. die merkwürdige Stelle bei Karl Marx in den Briefen an Doktor Kugelmann: „Allerdings beweist andererseits, wie Sie richtig unterstellt haben, die Geschichte der Theorie, dass die Auffassung des Wertverhältnisses stets dieselbe war, klarer oder unklarer, mit Illusionen verbrämter oder wissenschaftlich

Denker der alten Zeit ein solcher Schimmer der Realität, des Wesens der Dinge erschlossen haben. Jahrhunderte vergehen nach ihm und alle diese Zeit findet in seinen Werken nur Phantasmen und seltsame Träume. So mag es den Griechen und noch späten Zeiten nach ihnen ein abenteuerliches Märchen gedünkt haben, wenn Anaximander lehrte, dass die lebenden Wesen aus einer stufenförmigen Entwicklung hervorgegangen, dass die Tiere aus dem Schlamm erstanden seien, ursprünglich alle fischartig gewesen sein sollten, bevor sie zu Landtieren wurden, und auch der Mensch durch diese Fisch- und Landtiergestalt hindurchgegangen sei. Heute zählt der Entwicklungsgedanke der Tierarten zu den stolzesten Errungenschaften des modernen Wissens.

In solchen Grundgedanken, die nicht immer so vereinzelte Gedankenblitze darstellen wie die eben dargelegte Lehre Anaximanders, sondern öfters ganze systematische Stellungnahmen bedeuten, liegt der bleibende Wert des philosophischen Denkens. Und das erklärt jetzt auch das stete Wiederanknüpfen der philosophischen Arbeit an die bereits ausgebildeten Lehren ihrer grossen Vertreter, so dass nun ein tiefer in das Wesen der Philosophie eindringendes Urteil sogar behaupten dürfte, dass es nirgends weniger fruchtlose Arbeit gibt als auf dem Felde der Philosophie und, wenn man, von der zeitlichen Gestaltung ihrer Lehren absehend, bloss den Fluss ihrer historischen Entwicklung im Auge behält, nirgends weniger der Fortschritt in der Grösse und Sicherheit ihrer Resultate verkannt werden dürfte als eben in der Philosophie.

Weil aber dieser Fortschritt sich hier nicht wie auf dem Gebiete der Wissenschaften in zahllosen Arbeiten vieler Beobachter der Natur vollzieht, denen zwar auch alle glücklichen heiligen Zeiten ein grosser Geist neue Ziele oder Wege weist, der aber selbst wieder sein Werk durch die namenlose Arbeit der Myrmidonen der Wissenschaft vorbereitet findet, sondern weil in der Philosophie aller sichtbare Fortschritt ganz und gar an die grossen Schöpfer der einzelnen Systeme sich anschliesst, weil also Philosophie nicht ähnlich wie

---

bestimmter. Da der Denkprozess selbst aus den Verhältnissen herauswächst, selbst ein Naturprozess ist, so kann das wirklich begreifende Denken immer nur dasselbe sein (g. v. m.) und nur graduell nach der Reife der Entwicklung, also auch des Organs, womit gedacht wird, sich unterscheiden. Alles andere ist Faselei." „Neue Zeit", XX 2, Seite 222.

Wissenschaft Produkt einer Massenarbeit, sondern stets nur von einzelnen weitergebracht zu sein scheint, so treten hier die Namen der Denker und Schulen in den Vordergrund, so dass es den Anschein hat, als wogte da bloss ein Kampf der Meinungen, wo es sich doch tatsächlich um einen Ausgleich und eine Ineinssetzung der Gedanken über die Dinge handelt.

Wie kurzsichtig dieses so verbreitete Vorurteil ist, ergibt sich übrigens nicht nur daraus, dass es, wie gezeigt, der Unfähigkeit entspringt, den historischen Zusammenhang der philosophischen Arbeit zu bemerken, sondern wird noch ganz besonders deutlich und beklagenswert, wenn man acht hat, wie es ein an sich ganz zufälliger äusserer Umstand ist, der durch Hervorrufung eines falschen und für die Philosophie ungünstigen Unterschiedes derselben gegenüber der Wissenschaft diesem Vorurteil einen Anschein von Begründung gegeben hat. Es ist dies der Umstand, dass die Bekanntschaft mit den Lehren der Einzelwissenschaften nicht in historischer, sondern dogmatischer Darstellung vermittelt wird, während dies bezüglich der Philosophie bekanntlich gerade umgekehrt sich verhält. Insbesonders soweit die Schule in Betracht kommt, welche jenen festen Bestand des erworbenen Wissens ihrer Zeit zu überliefern hat, der die Grundlage der sogenannten allgemeinen Bildung ausmacht, werden die Wissenschaften ihren Schülern als ein Fertiges, Feststehendes mitgeteilt, so dass nur die Ordnung und Sicherheit in ihnen zum Ausdruck kommen, die Kämpfe und Irrtümer, die Zweifelfragen und Unbestimmtheiten, aus denen alle diese stolzen Errungenschaften der Wissenschaft sich erst im heftigsten Meinungsstreite ihrer Vertreter losrangen, den glücklich empfangenden Hörern aber fast gänzlich unbekannt bleiben. Und selbst wo der Unterricht historische Anmerkungen beibringt, ist es doch gewöhnlich nicht — worauf es hier zum Unterschied wesentlich ankommt — der historische Prozess der Wahrheitsgewinnung selbst, durch dessen innerliches Nach-Erleben in einer Art geistigen Ontogenesis die grossartige Philogenie der philosophischen Erkenntnisse in jedem Einzeldenken aufs neue zum Leben erwacht und sich weiter entwickeln kann, sondern es ist mehr der behagliche Rückblick des besitzenden Erben auf eine Vergangenheit, mit der er nicht so sehr durch das Bewusstsein der Mittel zusammenhängt, welche aus drangvoller Vorzeit zu seiner Gegenwart geführt haben, als durch den schmeichelnden Gedanken:

„Zu schauen, wie vor uns ein weiser Mann gedacht,
Und wie wir's dann zuletzt so herrlich weit gebracht".

Wenn erst einmal der abgeklärte, tief eindringende Geist historischen Verständnisses und historischer Kritik auch auf den allgemeinen Bildungsgang in den Schulen Einfluss genommen haben wird, mit welcher ein Ernst Mach uns gelehrt hat, die Naturwissenschaft historisch anzuschauen und daraus zu erkennen, wie gerade in dem Ringen nach wissenschaftlicher Erkenntnis das Denken eine stete Umwandlung und Anpassung seiner Denkmittel vorgenommen hat, bei welcher ihm Irrtum, Vorurteil und faule Denkgewohnheit ebenso oft hinderlich waren und die Wahrheit aufhielten, als ein Zufall oder ein voreiliger, durch seine Prämissen nicht gerechtfertigter, phantasievoller Schluss sein Vordringen begünstigte, dann wird gewiss auch die ganze haltlose Lächerlichkeit einer Ansicht offenkundig geworden sein, die in der Philosophie nur ein Golgatha des Geistes sieht, auf welchem die Vernunft immer wieder gekreuzigt wird. Die starre Ruhe wissenschaftlicher Wahrheit, die, weil wir ihre Entstehung, ihre Wandlung durch so viele uns fremd gewordene Anschauungen vergessen oder vielleicht nie gekannt haben, in ihrer Vollendung uns fast wie ein Unpersönliches so imponierend entgegentritt, als sei, wie ihr der Irrtum fremd ist, sie selbst auch gar nichts Menschliches mehr, wird dann in dieser historischen Vertrautheit mit einem Male hineingerissen, gleichwie die Philosophie, in den einen grossen, uns persönlich innigst berührenden geistigen Wachstumsprozess der Menschheit, der stets durch Nacht zum Licht geht und nur im Streit der Meinungen, nur indem die Gedanken einander widerlegen oder sich zusammenstimmen, eine Kenntnis der Dinge verschafft.

Nun ist es freilich unvermeidlich, dass, ehe man widerlegen, ausgleichen oder in Eins setzen kann, man doch jenes Denken, demgegenüber sich solch eine Aufgabe erhebt, erst verstanden haben muss. Gerade also das Streben, über die Dinge ins klare zu kommen, führt daher in der Philosophie — wie überhaupt auf jedem Gebiete, wo die Erkenntnis der Gegenstände sich nur im heftigsten Streit der Ansichten über diese vollzieht, wie beispielsweise in der Nationalökonomie — zu der Konsequenz, dass die Feststellung des eigentlichen Sinnes der Lehren eine erste, unerlässliche Aufgabe wird. Der Vorwurf der Philologie ist gewiss jenen gegenüber berechtigt, denen die Philosophie aufgeht in der Geschichte

der Philosophie, und man hat überall dort das Recht, wegwerfend von Scholastik zu sprechen, wo das Interesse nicht so sehr darauf geht, zu erfahren, was *an der Sache ist*, als was dieser oder jener *über die Sache gesagt* hat.

Wer aber, wie es hier darzulegen versucht wurde, die Geschichte der Philosophie auffasst als *eine einzige, sich am Wissen der Zeit stetig vervollkommnende und in ihren eigenen Gedanken besser orientierende Stellungnahme zur Erfassung der menschlichen Grundprobleme*, wie sie unser Dasein überhaupt, unser Wissen, Handeln und Geniessen bietet, der kann in der Auseinandersetzung des Standpunktes zweier Schulen oder Systeme keine Scholastik mehr erblicken, welche den Streit der Meinungen an Stelle der Erkenntnis von den Dingen setzte, da eine solche Vertauschung auf diesem Boden gar nicht mehr möglich ist. Nun bedeuten ja die Namen der Philosophen keine fertigen Systeme mehr, die es nur richtig zu interpretieren gilt, als ob durch den Nachweis eines Missverständnisses des Gegners nun auch schon die Richtigkeit der Lehre selbst erwiesen wäre; sondern sie sind nichts anderes als dem Kundigen *eindeutige klare Bezeichnungen* für *gewisse durch sie geschaffene oder ausgebildete Denkmittel, Auffassungsweisen*, mit denen die *Sache selbst* untersucht werden soll. Und wenn man nicht vergisst, was vorhin besonders hervorgehoben wurde, dass es nicht einmal diese Denkmittel in der ursprünglichen historischen Bestimmtheit des einzelnen philosophischen Systems sind, sondern dass sie sich stets mit neuem Stoff erfüllen, den ihnen die Geistesentwicklung ihrer Zeit zuführt; dass sie an den Anforderungen und Einsichten dieser neuen Materie sich selbst umbilden oder endlich ihr Unvermögen erweisen, auch diesen neuen Inhalt noch zu gestalten, und jetzt erst wahrhaft der Vergangenheit angehören; wenn man also sieht, dass die philosophischen Systeme, derart richtig gewürdigt, nichts weniger sind als feste, starr dogmatische Formen des Denkens, sondern vielmehr fortwährend in den Erkenntnisprozess eingehende *wirksame Potenzen* desselben, lebensvolle, mächtige Gedankenhebel zu einer immer grösseren Vereinheitlichung und Sicherung unseres geistigen Daseins, dann sehen wir auch klar: es ist kein Streit der Doktrinen mehr, keine bloss im Bereich der Schulphilosophie sich abspielende Zwistigkeit, wenn in solcher Sinnesrichtung eine Untersuchung an den Namen eines grossen Philosophen anknüpft,



um sich der Folgerungen zu erwehren, die aus dem Wirken eines anderen gegen sie angeführt werden. Es gelangt daher auch nicht die ganze Unsicherheit vergänglicher Lehrmeinungen des bezogenen philosophischen Systems in diese Untersuchung. Es wird vielmehr die ganze Untersuchung nur in jenen grösseren und tieferen Zusammenhang gerückt, der nötig ist, um ihrem Gegenstand von Grund aus gerecht zu werden, und mit der Nennung des Philosophen nichts mehr als der Standpunkt bezeichnet, der dabei massgebend sein soll aus Gründen, die sich nur in der logischen Geschlossenheit ihres Gedankenganges selbst und in dem Werte des Resultats, zu dem dieser führt, legitimieren können. Nur im allgemeinen wird man sagen können: je entwickelter und tiefer die Philosophie ist, aus welcher der Standpunkt genommen ist, um so gesicherter wird er auch in seinen Resultaten sein.

Was so für die Philosophie überhaupt, das gilt auch für einen ihrer vornehmsten Zweige, die Erkenntnistheorie. Und so bedeutet also auch hier die Anknüpfung an den transzendentalen Kritizismus Kants nur eine bestimmte Richtung des Denkens, hat aber an sich zunächst gar nichts zu tun mit dem System der Kantschen Philosophie. Jeder der Vulgäransicht so beliebte Hinweis auf die „Schwächen und Widersprüche" der Lehrmeinungen Kants ist daher hier gänzlich deplaciert, da er vollständig erkennt, worauf es allein ankommt. Es handelt sich hier nicht um Kant-Dogmatik, sondern um jene grossartige Gedankenentwicklung, die in unserer Gegenwart überall treibend und reifend fortwirkt, vielleicht auch schon da und dort über die ursprünglichen Ansätze bei Kant hinaus gediehen ist, die aber trotz ihrer sich so erst unter uns entwickelnden Gedankenfülle den Namen Kants mit Recht trägt, weil er den ersten Keim in den Wunderboden der brütenden Gehirne versenkt hat.[1])

---

[1]) Es war mir eine Freude, dieser Auffassung von der historisch an bestimmte Namen geknüpften Philosophie gerade in Bezug auf Kant bei demjenigen seiner modernen Vertreter in völliger Uebereinstimmung zu begegnen, der das Hauptverdienst für sich in Anspruch nehmen kann, uns die ganze Tiefe der transzendentalen Methode erschlossen zu haben. Hermann Cohen schreibt in dem „Kritischen Nachtrag" zur 7. Auflage von Fr. Alb. Langes „Geschichte des Materialismus", 2. Auflage: „Wenn wir für unsere Umschau auf die kritische Methodik Kants uns berufen, so fühlen wir uns dabei frei von dogmatischer Abhängigkeit. . . . Kant bedeutet uns nichts anderes als einen Gipfel des Höhenzuges, der von Platon ausgeht und unter den Neueren über Descartes und Leibniz hinführt. Die Geschichte

Es wird also nicht etwa im folgenden unternommen, mit dem, was ein grosser Denker, und sei es auch Immanuel Kant, gesagt hat, zu widerlegen, was ein anderer grosser Denker vorbrachte, wobei im allgemeinen nie mehr bewiesen wird als die Belesenheit des Disputierenden und seine Fixigkeit im Verwenden der zweckdienlichen Zitate, sondern nur darauf geht diese Arbeit, zu versuchen, was ein (hoffentlich) prinzipiell an Kant orientiertes, im übrigen aber vielleicht nur zu sehr auf sich selbst gestelltes redliches Bemühen dazu beizutragen vermöchte, jene Frage ins klare zu bringen, die, wie unsere Studie zuletzt gezeigt hat, aus einem anfänglichen, ganz zersplitterten Streit der Meinungen sich schliesslich zu einem erkenntniskritischen Gegensatze zwischen kausaler und teleologischer Auffassung vertieft hat: die Frage nach dem Wesen der Geisteswissenschaften, beantwortet aus dem Wesen wissenschaftlichen Erkennens überhaupt.

X.
Fixierung der Streitpunkte.

Greifen wir nun auf die vorhin in grossen Zügen entwickelte Argumentierung der teleologischen Auffassung zurück, so müssen wir, getreu der bisher befolgten Methode, auch hier, ehe der Versuch einer Widerlegung unternommen werden kann, zunächst wieder

der Philosophie hat sich nicht auf die bezeichneten Häupter zu beschränken; manche kleinere Höhen sind nicht nur Aufsteigepunkte zu ihnen, sondern gewähren eigene freiere Aussicht. Nur die Richtschnur sollen die Grossen bezeichnen, nach welcher die kritische Philosophie, die Philosophie Kants sich definiert. Die historische Berufung soll die charakterisierende Bestimmung dieser Philosophie eröffnen. . . ." Seite 475. — Nach alledem ist schon hier klar, worauf ich übrigens, um ärgerliche Missverständnisse zu verhüten, die sich so gern an Schlagworte anschliessen, besonderen Nachdruck legen möchte, dass die hier vertretene Anknüpfung an Kant ganz und gar nichts mit der von der neukantischen Bewegung in- und ausserhalb der Partei versuchten Zurückführung der politischen Forderungen des Sozialismus auf die Lehren der praktischen Philosophie Kants zu tun hat, in welchem Sinne ja auch Ed. Bernstein und andere dem Revisionismus nahestehende Sozialisten in die Parole „Zurück auf Kant" eingestimmt haben. Da es sich vielmehr um die theoretische Richtung der Kantschen Erkenntniskritik handelt und in Anwendung derselben um die Herausarbeitung eines strengen Begriffes der Wissenschaft auch für die Sozialtheorie, so ist gerade die hier vertretene Anknüpfung an Kant das Mittel, jene andere in diejenigen Schranken zurückzuweisen, welche allezeit Ethik und praktische Beurteilung überhaupt vom Erkennen und theoretischen Urteil scheiden werden. Darüber mehr im folgenden.

dasjenige uns besonders zum Bewusstsein bringen, was in ihr richtig ist, um desto deutlicher zu sehen, wo der Widerspruch einsetzen kann.

Da ist denn erstens der Ausgangspunkt dieser Argumentation, von dem aus sie das Wesen der wissenschaftlichen Wahrheit in ihrer Art aufzuschliessen unternimmt, trotzdem unumwunden als richtig zuzugeben, dass nämlich Wahrheit nie und nimmermehr Uebereinstimmung des Urteils mit dem Objekt, welches Gegenstand der Aussage ist, sein kann, da wir von solchen Objekten weder wissen, ob sie sind, noch, wie sie sind. Die Arbeit des kritischen Denkens, welche dieses Resultat gezeitigt hat, ist heute in der Tat bereits so weit gelangt, dass man die Erwartung aussprechen kann, ohne befürchten zu müssen, Phantast gescholten zu werden, es dürfte nicht mehr allzulange dauern, bis die Ueberraschung des naiven Mannes, dem gesagt wird, dass er in seiner täglichen dinghaften Lebensanschauung die Welt eigentlich durchaus metaphysisch auffasse, geradeso komisch empfunden werden wird wie die Aufregung des berühmten Molièreschen Bürgers, als er erfuhr, dass er täglich Prosa spreche. Dass diese Welt für alle von uns ihre gegenständliche Form nicht davon hat, weil ungemütlich unbekannte „Realitäten" uns überall umgeben oder sich in ihren „Eigenschaften" uns mitteilen, sondern dass es überall unser eigener Geist, das heisst die feste Regel seiner Vorstellungsverbindungen ist, an der wir uns so hart stossen, das ist ein Gedanke, der erst fast ungeheuerlich scheint, um zuletzt die Ruhe der Selbstverständlichkeit zu verbreiten.[1])

Auch wer in den Gedankengängen der kritischen Auffassung wenig zu Hause ist, vermag sich doch leicht gerade aus seiner gewohnten Denkart die Möglichkeit eines besseren Verständnisses für diesen ihren Grundgedanken zu schaffen. Denn selbst wer noch im metaphysischen Denken verharrt und also von der Welt solider Dinge da draussen nicht lassen will, ist doch oft geneigt,

[1]) Freilich darf man dabei diese kritische Grundansicht nicht mit der Verirrung des Solipsismus zusammenwerfen, der den Kritizismus metaphysisch missversteht, wenn er die transzendentale Beziehung alles Erkennens auf ein Erkenntnissubjekt zusammenfallen lässt mit der inhaltlichen Beschlossenheit alles Seins im empirischen Ich. Wie wenig die im Text entwickelte Ansicht mit einer solchen Meinung zu tun hat, wird unsere Untersuchung an einer späteren Stelle deutlich erweisen, wenn wir dazu gelangen werden, den isolierenden Schein des empirischen Ichs in einer als transzendental-sozialen erkannten Beziehung auf ein Bewusstsein überhaupt aufzulösen.

mit der Naturwissenschaft anzunehmen, dass die Dinge ihrer eigentlichen Beschaffenheit nach ganz anders sind, als sie uns scheinen, und dass, was uns als starre, solide Form entgegentritt, als Wärme durchströmt, in Farbe und Ton ergötzt, nichts anderes sei als qualitätslose, in sich eigenartig abgestimmte Bewegung kleinster Teile. Und gleichwohl starrt es uns in der jäh entgegenspringenden Felswand unerschütterlich fest und lückenlos prall entgegen. Aber es gibt noch einen anderen Standpunkt der Naturwissenschaft, von dem aus alles das, was die Bewegung leisten soll, durch die Kraftwirkung imponderabler Kraftzentren erbracht gesehen wird, so dass der Atomistik eine dynamische Auffassung des Naturgeschehens entgegentritt. Jetzt verwandelt sich also — und zwar auf metaphysischem Standpunkt, der eine von unserem Bewusstsein unabhängige Realität keinen Augenblick in Frage gestellt sieht — das Sein der Dinge in ihr Wirken. Es ist nicht mehr die aus kleinsten Teilen zusammengesetzte ponderable Masse, sondern eine aus immateriellen Zentren ausgehende Kraftwirkung, welche diese ganze Welt ebenso real und greifbar aufstellt, so dass es nicht weniger blaue Flecken verursacht, sich an einer Kante zu stossen, die im Grunde nur blosse Energie ist, als an einer aus vermeintlich ganz solidem, nur an sich unerkennbarem Stoffe.[1])

Nun gehe man in seinem Denken noch um einen Schritt

---

[1]) Vergl. Wilhelm Ostwald, „Die Ueberwindung des wissenschaftlichen Materialismus", Leipzig 1895: „Was erfahren wir denn von der physischen Welt? Offenbar nur das, was uns unsere Sinneswerkzeuge davon zukommen lassen. Welches ist aber die Bedingung, damit eines dieser Werkzeuge sich betätigt? Wir mögen die Sache wenden, wie wir wollen, wir finden nichts Gemeinsames als das: die Sinneswerkzeuge reagieren auf Energieunterschiede zwischen ihnen und der Umgebung.... Denken Sie sich, Sie bekämen einen Schlag mit einem Stocke! Was fühlen Sie dann, den Stock oder seine Energie? Die Antwort kann nur eine sein: die Energie. Denn der Stock ist das harmloseste Ding von der Welt, solange er nicht geschwungen wird. Aber wir können uns auch an einem ruhenden Stocke stossen! Ganz richtig: was wir empfinden, sind, wie schon betont, Unterschiede der Energiezustände gegen unsere Sinnesapparate, und daher ist es gleichgültig, ob sich der Stock gegen uns oder wir gegen den Stock bewegen. Haben aber beide gleiche und gleichgerichtete Geschwindigkeit, so existiert der Stock für unser Gefühl nicht mehr, denn er kann nicht mit uns in Berührung kommen und einen Energieaustausch bewerkstelligen. Diese Darlegungen zeigen, wie ich hoffe, dass in der Tat alles, was man bisher mit Hilfe der Begriffe Stoff und Kraft darzustellen vermochte, und noch viel mehr sich mittelst des Energiebegriffes darstellen lässt." Seite 26 und 29.

weiter und vergegenwärtige sich, wie das, was so als Kraftwirkung erkannt wird, doch ganz und gar nur in Bewusstseinsformen erfassbar ist: dass die Zeit, in welcher, der Raum, durch welchen die Kraft wirkt, ebenso wie das Mass ihrer Wirkung nur durch Anschauungsformen des Bewusstseins möglich werden, dass der Kraftbegriff selbst wie überhaupt der Begriff des Wirkens Verstandesbegriffe sind, und dass endlich die ganze Realität jedes Einzelvorganges oder Einzelobjekts nur darin erblickt werden kann, dass die durch solche Anschauungs- und Denkformen vermittelte Masse des Empfundenen (des „Gegebenen“) durch die prinzipale Tätigkeit des Denkens in bestimmte Komplexe zusammengefasst ist, deren formal starrer Charakter den Substanzbegriff und damit die Dinge erstehen lässt. Das Ding, der Gegenstand ist so nicht das, was uns gegenübersteht, sondern das, was durch die Regelhaftigkeit unseres Denkens aus dem Empfindungsmateriale immer in gleicher Weise verbunden aufeinander bezogen wird und in dieser unausweichlichen Bestimmtheit des Denkens dann jene Einheit gewinnt, welche eben das Ding als den Träger der Eigenschaften im vulgären Verstande besitzt. Inwiefern diese Einheit des Dinges nur ein Abglanz der eigenen inneren Einheit des erkennenden Subjekts ist, das also wirklich, als eine Art Schöpfer, die Welt nach seinem Ebenbilde gestaltet und gestalten muss, kann hier nicht auseinandergesetzt werden, wo ja überhaupt weder Ort noch Möglichkeit ist, auf die erkenntniskritische Erörterung des Dingbegriffes einzugehen. Hier galt es nur, einige Gesichtspunkte anzudeuten, die das Verständnis eines Standpunktes für diejenigen erleichtern sollten, welche nur zu rasch geneigt sind, sich durch den äusseren Schein der Paradoxie abschrecken zu lassen. Sie werden nun vielleicht doch williger sich in einen Gedankengang einlassen, der ihnen möglicherweise zuerst gar keine Anknüpfungspunkte für ihr „positives“ Denken zu bieten schien, besonders, sobald sie noch bedenken, dass, wenn gewiss, wie Rickert irgendwo sagt, ein innerlich empfundenes Prinzip schon trotzigere Schranke sein kann als Ketten und Mauern, um so mehr also eine Regel des Denkens uns bannen wird, die nicht, wie ein Prinzip, bloss vom Willen gehalten wird, sondern eine Seite unseres Erkennens selbst ist, der wir also gar nicht zu entkommen vermögen. In ihren Schranken uns haltend, muss sie uns eine Welt aufbauen, an deren starrer, uns hart entgegentretender Objektivität wir so wenig zu rütteln vermögen als an der Natur unseres Denkens selbst.

Dies also ist das erste, was wir als richtig an der teleologischen Auffassung betonen müssen, wenn wir auch gleich sehen werden, dass sie an diesem kritischen Grundgedanken eine nicht zu rechtfertigende Umbiegung vornimmt, durch welche sie erst ihren teleologischen Charakter gewinnt: dass die Welt kritisch erfasst gar nicht anders in ihrer Realität — und mit dieser hat es ja gerade die Wissenschaft zu tun — verstanden werden kann, denn als eine Verarbeitung der Masse des im Bewusstsein Gegebenen unter einem grossen System von Regeln des Denkens, weil schon das nächstbeste Ding gar nicht anders widerspruchslos gedacht werden kann wie als eine Regel der Vorstellungsverbindung.[1])

[1]) Vergl. Josef Dietzgen, „Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit", Stuttgart 1903: „Für unsere Sinne ist die Welt ein Mannigfaltiges. Der Kopf fasst sie zusammen als Einheit. Und was von der Welt, gilt von jedem besonderen Teile. Eine sinnliche Einheit ist ein Unding." Seite 56 und weiter: „Das allgemeine Streben des Geistes, von den Akzidenzen zur Substanz, vom Relativen zum Absoluten, über den Schein hinaus zur Wahrheit, zur Sache ‚an sich' zu gelangen, offenbart schliesslich das Resultat dieses Strebens, die Substanz, als eine vom Gedanken gesammelte Summe von Akzidenzen und somit den Geist oder den Gedanken als das allein substanzielle Wesen, welches aus sinnlichen Mannigfaltigkeiten geistige Einheiten erschafft, die vergänglichen Dinge oder Eigenschaften der Welt durch Verbindung als ein selbständiges Wesen ‚an sich', als absolutes Ganze erfasst." Seite 73—74. — Wenn ich gerade an dieser Stelle am liebsten den Proletarierphilosophen Dietzgen zitiert habe, so nicht nur, weil er ein lebendes Beispiel ist, wie wenig die verschrienen Untiefen der Philosophie denjenigen zu schrecken brauchen, der nur willens ist, auf ihren allerdings oft pfadlosen Gewässern sein Denken als Kompass zu benützen, sondern vor allem aus Gründen eines sachlichen Zusammenhanges. Denn seine nach mannigfachen Richtungen hin sehr merkwürdigen Schriften zeigen nicht etwa bloss in den eben zitierten Stellen ein zufälliges Zusammentreffen mit Gedanken der kritischen Philosophie, sondern enthalten überhaupt zur Gänze oft überraschende Berührungspunkte mit jener Form derselben, welche sie heute in dem positivistischen Kritizismus der Naturwissenschaft (zum Beispiel bei Ernst Mach) angenommen hat. Daher konnte auch schon die schöne Arbeit von Kornelie Huygens über „Dietzgens Philosophie" („Neue Zeit", XXI 1, Seite 197 ff.) dieselbe mit Recht von allem Materialismus abgrenzen und ihre Beziehungspunkte zu einem spinozistischen Monismus aufzeigen. (Hingegen scheint mir die von Anton Pannekock der Neuausgabe von Dietzgens „Wesen der menschlichen Kopfarbeit" vorausgeschickte Einleitung keine zutreffende Würdigung des eigentlichen Charaktertypus sowie der Bedeutung der Dietzgenschen Philosophie zu bieten, von der es gleich der Marxschen so viel wie gar nichts sagen heisst, wenn man sie als materialistisch bezeichnet, während man zugleich zugeben muss, dass dieser Materialismus mit dem gewöhnlich so genannten kaum mehr als den Namen gemein haben dürfte. Wir kommen darauf im nächsten Kapitel ausführlicher zu sprechen. Auch soll die barocke

Das zweite aber, was wir als richtig zugestehen müssen, ist, dass wir die Anerkennung der Wahrheit als ein Sollen empfinden.

Dagegen wird auf das entschiedenste bestritten:

1. dass diese Regelhaftigkeit des Denkens als ein Kanon für dasselbe aufgefasst werden könne, also für dieses ein Sollen bedeute;

2. dass die Unterscheidung von Wahr und Falsch selbst, also nicht bloss die Anerkennung des bereits als wahr Erkannten und das Verwerfen des Falschen auf ein solches Sollen zurückführe.

XI.

Marx' Verhältnis zur Erkenntniskritik.

Im Begriffe, auf der eben gewonnenen Basis in den Kampf der beiden einander gegenüberstehenden Auffassungen einzutreten, kann ich es mir nicht versagen, einen Gegenstand zur Sprache zu bringen, der zwar an und für sich der Schlüssigkeit der nachfolgenden Ausführungen weder etwas zusetzen kann, wenn er richtig, noch ihnen davon etwas nehmen kann, wenn er etwa falsch dargelegt worden wäre, der aber trotzdem keineswegs nebensächlich, sondern gerade für eine aus dem Marxismus hervorgegangene Sozialtheorie von wesentlichstem Interesse ist: nämlich das Verhältnis des Denkens

---

Art, in welcher Pannekock in vermeintlicher Anwendung der materialistischen Geschichtsauffassung die Geschichte der Philosophie als „Geschichte des bürgerlichen Denkens" darlegen zu können glaubt, hier nicht unwidersprochen bleiben.) Sodann aber ist die Zitierung obiger Stellen hier doppelt am Platze, weil es sich im Dietzgenschen Denken wirklich gleichzeitig um eine Seite des Marxschen Denkens handelt, wobei es, um Marxens Worte zu gebrauchen (an Dr. Kugelmann, „Neue Zeit", XX 2, Seite 381), „trotz einer gewissen Konfusion und zu häufiger Wiederholungen viel Vorzügliches und — als selbständiges Produkt eines Arbeiters — selbst Bewundernswertes enthält". Die Auffassung des Denkens als eines Naturprozesses unter anderen Naturprozessen, der hierdurch bewirkte monistische Zusammenhang der Welt, welchen gegenüber seiner starren Dinghaftigkeit die Dialektik begreifen hilft, dagegen andererseits die Ordnung und Einheit schaffende Tätigkeit des Geistes und damit der kritische Begriff einer Wissenschaft, die nicht die Natur „abschreibt", sondern im Denken rekonstruiert — diese Grundgedanken Dietzgens finden sich insgesamt bereits, wie wir zum Teil im nächsten Kapitel sehen werden, als immanente elementare Voraussetzung des logischen und methodologischen Standpunktes von Karl Marx gegeben. An einer anderen Stelle werde ich vielleicht die Auseinanderlegung dieses Teiles der Marxschen Denkweise in der Dietzgenschen Philosophie ausführlicher entwickeln können.

von Karl Marx zu derjenigen Denkart, durch welche jene Fixierung der Streitpunkte, wie sie in dem vorausgehenden Kapitel vorgenommen wurde, zustande kam, also zur erkenntniskritischen. Und da ist es dann von ausserordentlichem Interesse, zu sehen, wie meines Erachtens auch dieses Denken an dem entscheidenden Punkte, nämlich an der im Grunde durchaus intellektualen, in der Regelhaftigkeit des Bewusstseins begründeten Natur des Dingbegriffes den kritischen Konsequenzen der Erkenntnistheorie entgegenkommt, natürlich — da Marx nicht ex professo Erkenntnistheoretiker war — nur so weit, als dies einer überall sich bewusst bloss im Rahmen logischer Erörterung haltenden Untersuchung überhaupt möglich ist. Das wird manchen, die gewohnt sind, in Marx immer nur den „Materialisten" zu sehen, vielleicht als eine allzu kühne Behauptung erscheinen. Sie werden hoffentlich durch das Folgende beruhigt werden.

Freilich ist es gerade in philosophischen Dingen schwer, die Ansichten dieses Denkers zum Belege anzuführen, und deshalb ist wohl bis heute die Zeichnung des philosophischen Charakterbildes von Karl Marx trotz des Bedürfnisses darnach, welches mit der immer weitere Kreise ziehenden geistigen Ausbreitung seiner Lehren in gleichem Masse dringender wird, ein unerfüllter Wunsch geblieben. Aber die Schwierigkeit liegt nicht darin, wie manche übereifrige Anhänger oder voreilige Gegner hie und da gemeint haben, weil sein Verhältnis zur Philosophie, abgesehen von seiner Jugendzeit, nur ein sehr loses gewesen, ja, eigentlich nur dadurch gekennzeichnet sei, dass es ihm gelang, rechtzeitig der Hegelschen „Sophistik" zu entrinnen. Im Gegenteil zeigen die Werke aller seiner Lebensalter überall die tiefsten Spuren philosophischer Arbeit, eines echt philosophischen Denkens, das nicht bloss zum Behufe da ist, sich äusserlich in einzelnen fachphilosophischen Mikrologien den Befähigungsnachweis zu verschaffen, sondern das den ganzen Menschen trägt und keinen speziellen Ausdruck braucht, weil jede Zeile ein sprechender Stein ist, der die Grösse des ganzen Gedankenbaues verkündet. Auch konnte es sicherlich nur eine philosophische Arbeit sein, die zu bewirken vermochte, dass Marx seinen Hegel nicht einfach verliess, sondern überwand.

Wie intensiv sich Marx mit der Philosophie in den ersten Jahren seiner geistigen Wirksamkeit beschäftigte, liegt ja in den Schriften bis zur Mitte der Vierzigerjahre des vorigen Jahrhunderts offen zutage, also bis zu der Zeit, in welcher das inzwischen



begonnene Studium der französischen und englischen Oekonomen sowie Sozialisten sein Denken mitzubestimmen anfängt. Aber gerade die zweite Hälfte dieser Vierzigerjahre, in welcher nunmehr das wissenschaftliche Interesse bei Marx die ausgesprochene Richtung auf die Vertiefung in die Oekonomie nimmt, ist erfüllt von eindringendster und folgenschwerer philosophischer Arbeit. In diese Zeit fällt die Loslösung von dem metaphysischen Idealismus der Hegelschen Philosophie durch die so viele Keime des bis dahin sich selbst noch nicht völlig erfassenden Denkens von Marx entfaltenden kritischen Studien der „Heiligen Familie", nachdem kurz zuvor die mächtigste Waffe dieser Philosophie, ihre Dialektik, freilich nicht direkt, aber unter der von Proudhon (sehr missverständlich) aufgefassten Form in der Schrift „Das Elend der Philosophie" mit kritisiert worden war. Aber noch mehr: in diese Zeit fällt auch die grosse Abrechnung, die Marx und Engels mit ihrem „ehemaligen philosophischen Gewissen in Form einer Kritik der nachhegelschen Philosophie hielten", über welche Marx in der Vorrede zur Kritik der politischen Oekonomie berichtet (Seite XIII der Ausgabe von Karl Kautsky), eine Schrift, welche (siehe die Erklärung K. Marx' betreffs seiner Kritik K. Grüns in der „Deutschen Brüsseler Zeitung" vom 6. April 1847)[1]) den Titel führen sollte: „Ueber die deutsche Ideologie" und eine „Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten" enthielt. Die mittlerweile aus dieser Schrift zur Veröffentlichung gelangten Bruchstücke, nämlich die Kritik Karl Grüns im XVIII. Jahrgang der „Neuen Zeit" (1. Band) und die Max Stirners im III. Jahrgang der „Dokumente des Sozialismus", lassen mit oft überraschender Deutlichkeit erkennen, wie die namentlich in der letzteren Kritik schon vollkommen klar zum Ausdruck gelangende materialistische Geschichtsauffassung sich für Marx zwar aus der Vereinigung seiner ökonomisch-politischen Studien mit seiner bisherigen philosophischen Arbeit ergeben hatte, aber doch nicht so, dass nun etwa der Oekonom den Philosophen verdrängt hätte. Im Gegenteil kann man nun verfolgen, wie es gerade nur diese so unablässig sich selbst kritisierende Denkarbeit *an den philosophischen Problemstellungen seiner Zeit* war, an welcher

[1]) Mitgeteilt von F. Mehring: „Nochmals Marx und der ‚wahre' Sozialismus", „Neue Zeit", XIV 2, Seite 397.

jene Prägnanz des Gedankens und jene kritisch geläuterte Methode sich herausringen konnte, der es dann gelang, in ihrem Resultat, eben in der materialistischen Geschichtsauffassung, auch zugleich die grossartige Einsicht in das Wesen des sozialen Lebens, welche die deutsche spekulative Philosophie nur erst in verhüllter Gestalt zutage gefördert hatte, von den „Sophistikationen“ der Hegelschen Idee ebensogut wie von den Deklamationen der Feuerbachschen Liebe zu befreien und hierdurch allererst auf einen wissenschaftlichen Ausdruck zu bringen. Hiermit war denn auch schliesslich der Standpunkt begründet, von dem aus die ökonomischen Grosstaten der kommenden Epoche in ihrer wissenschaftlichen Natur sichergestellt waren. Und das ökonomische Lebenswerk von Karl Marx wurzelt so seiner logischen Möglichkeit nach ganz und gar in grossen entscheidenden Richtungen seines Denkens, die nur aus einer philosophischen Revision seines Bewusstseins gewonnen waren.

Es wäre eine „Marx-Studie“ für sich, die ich zudem lieber schon jetzt vorgebracht hätte als diese gegenwärtige, welche in den folgenden Kapiteln oft scheinbar so weit von dem unmittelbaren theoretischen Interesse des Marxismus sich wird entfernen müssen, zu zeigen, wie es in der Tat nicht zwei Grundlehren im Marxismus gibt, die materialistische Geschichtsauffassung und die ökonomische Kritik der kapitalistischen Wirtschaftsordnung, sondern dass beide eine geistige Einheit bilden in dem Sinne, dass die vermittelst der Mehrwertstheorie durchgeführte Analyse des kapitalistischen Produktionsprozesses nur vom Standpunkte der entwickelten materialistischen Geschichtsauffassung möglich war, welche mit ihrem grundlegenden Begriff des Produktionsverhältnisses zum erstenmale auch den Grundbegriff einer wirklich zum Ziele führenden Sozialtheorie aufgegriffen hatte: nämlich den vergesellschafteten Menschen.[1])

Es sollte daher auch nicht mehr übersehen werden, dass der Ort, an welchem sich die berühmte Zusammenfassung dieser Ge-

[1]) Karl Marx, „Kapital“, III 2, Seite 415: „. . . Produktionsverhältnisse — Verhältnisse, welche die Menschen in ihrem gesellschaftlichen Lebensprozess, in der Erzeugung ihres gesellschaftlichen Lebens eingehen“. Vergl. auch „Zur Kritik der politischen Oekonomie“, Vorwort, Seite XI: „In der gesellschaftlichen Produktion ihres Lebens gehen die Menschen bestimmte, notwendige, von ihrem Willen unabhängige Verhältnisse ein, Produktionsverhältnisse, die einer bestimmten Entwicklungsstufe ihrer materiellen Produktivkräfte entsprechen.“



schichtsauffassung findet, gerade das Vorwort zur ersten grundlegenden ökonomischen Schrift von Marx ist, das Vorwort von „Zur Kritik der politischen Oekonomie", und dass er selbst dort direkt auf den Zusammenhang hinweist, in welchem die nunmehr mit diesem Werk einsetzende „Anatomie der bürgerlichen Gesellschaft", die nur „in der politischen Oekonomie zu suchen sei", mit jener ganzen Gedankenrichtung zusammengehört, welche mit der kritischen Revision der Hegelschen Rechtsphilosophie begann.[1]) Wie sehr zudem auch hier, schon mitten in der Beschäftigung mit rein ökonomischen Problemen, für Marx doch nie die bewusste Verbindung mit der philosophischen Durchdringung seines Stoffes verloren ging, konnte man wieder erst neuerdings aus seinen eigenen Schriften erfahren, nämlich aus der kürzlich veröffentlichten und ihrer Entstehungszeit nach einige Jahre vor die „Kritik" fallenden „Einleitung zu einer Kritik der politischen Oekonomie",[2]) deren namentlich für die Frage nach der erkenntniskritischen und methodologischen Stellung von Karl Marx wichtiger Inhalt noch im folgenden zu erörtern sein wird.

Es folgt nun die gewaltige Insolationszeit, in welcher sich im Geiste von Karl Marx in einer unermüdlichen, riesenhaften Durcharbeitung des bisherigen Denkens über die ökonomischen Phänomene jene Energie ansammelt, von welcher seither und noch auf lange Zeit hinaus alles Leben nicht nur in der ökonomischen, sondern in der Sozialwissenschaft überhaupt zehrt und befruchtet wird. Aber auch jetzt noch ist die ausgesprochen philosophische Richtung der Gedankenentwicklung bei ihm unverkennbar geblieben in dem das ganze „Kapital" durchdringenden bewussten Bestreben, die unermessliche Vielgestaltigkeit des wirtschaftlichen Lebens, das Durcheinandertreiben seiner oft so widerspruchsvollen Erscheinungen und schliesslich den verwirrendsten Gegensatz des scheinbar ganz von Einzelentschliessung bestimmten und zuletzt doch demselben Einzelwillen übermächtig und unpersönlich entgegentretenden ökonomischen Geschehens in eine gedankliche, begriffliche Ordnung zu bringen, aus welcher mit einem Male die Gesetzlichkeit hervorspringt, welche dieses Chaos beherrscht. Es war derart in der Tat seine wissenschaftliche Arbeit unausgesetzt mit

[1]) K. Marx, „Zur Kritik der politischen Oekonomie", herausgegeben von K. Kautsky, 1. Auflage, 1897, Seite X—XI.

[2]) Veröffentlicht in der „Neuen Zeit", XXI 1.

bewusster, logischer und methodologischer Reflexion verknüpft, was gleich später noch deutlicher erkennbar werden wird. Und so kann es nun gewiss nicht mehr als etwas Ueberraschendes erscheinen, sondern fügt sich vielmehr konsequent in das Charakterbild ein, das wir von Marx als Philosophen gewinnen müssen, wenn wir von Lafargue hören, dass Marx noch in seinen späten Lebensjahren, als ihm infolge der letzten Krankheit seiner Frau die Ruhe zu seinen ökonomischen Arbeiten fehlte, wie zur Erholung und Ablenkung sich in Studien der höheren Mathematik versenkte und (sehr charakteristisch nicht nur für den Dialektiker, sondern auch für den Methodologen Marx) eine Abhandlung über die Infinitesimalrechnung schrieb, ja, dass „er beabsichtigte unter anderem, eine Logik und eine Geschichte der Philosophie zu schreiben“.[1])

Es ist ja begreiflich, dass die Bedeutung von Karl Marx auch als Philosophen längere Zeit zurücktreten musste, solange man ihn hauptsächlich nur als den Verfasser des „Kapital“ kannte und über der Mühe, den gewaltigen Sinn seiner ökonomischen Lehren sich zu eigen zu machen und gegen Missverständnis zu verteidigen, weniger Aufmerksamkeit dafür haben konnte, wie gerade aus diesem ökonomischen Hauptwerk alle tragenden Gedanken, so namentlich die allen ökonomischen Mystizismus radikal vernichtende Lehre vom Fetischcharakter der ökonomischen Erscheinungen innerhalb einer warenproduzierenden Wirtschaftsordnung, zurückwiesen auf den philosophischen Werdegang, in welchem sie in heftigstem kritischen Kampfe gewonnen worden waren. Seitdem nun aber die übrigen Schriften dieses Denkers zum allergrössten Teil leicht zugänglich gemacht worden sind, seitdem es dadurch also möglich ist, das geistige Wachsen und Reifen dieses grossartigen Denkerlebens im einzelnen zu verfolgen und gleichsam zu sehen, wie an seinem treibenden Stamm sich Jahresring um Jahresring ansetzt, in stets grösserem Kreise stets mächtigeres Leben und Wirken einschliessend, seitdem steht auch der einheitlich philosophische Grundcharakter dieser Arbeit immer deutlicher vor Augen. Und wenn wir bei Lafargue lesen: „Marx' Gehirn war mit einer unglaublichen Menge von historischen und naturwissenschaftlichen und philosophischen Theorien gewappnet, und er verstand es ausgezeichnet, sich aller dieser in langer geistiger Arbeit gesammelten Kenntnisse und Beob-

[1]) Paul Lafargue, „Karl Marx, Persönliche Erinnerungen“, „Neue Zeit“, IX 1, Seite 10—15.

achtungen zu bedienen. Man konnte ihn wann immer und über was immer befragen, und man erhielt die ausreichendste Antwort, die man wünschen konnte, und sie war immer von philosophischen Reflexionen von allgemeiner Bedeutung begleitet. . . . Sicherlich enthüllt uns das ‚Kapital' einen Geist von erstaunlicher Kraft und hohem Wissen; aber für mich wie alle, die Marx nahe gekannt haben, zeigt weder das ‚Kapital' noch eine andere seiner Schriften die ganze Grösse seines Genies und Wissens. Er stand hoch über seinen Werken"[1]) — dann bedeuten namentlich die Schlussworte dieser Stelle, die zuerst nur einen persönlichen Eindruck Lafargues vermitteln konnten, immer mehr ein sachliches Urteil, welches durch die Einwirkung der Totalität des geistigen Schaffens Marx' auf unsere Auffassung — ein freilich nur schwacher Ersatz jenes unmittelbaren Einflusses seiner Persönlichkeit — ganz notwendig in uns hervorgerufen werden muss.[2])

So liegt denn die Schwierigkeit, deren vorhin Erwähnung geschah, den Philosophen Marx zum Wort kommen zu lassen, durchaus nur in dem äusserlichen Umstande, dass wir keine systematischen oder wenigstens in grösserem Zusammenhange ausgeführten Erörterungen von ihm besitzen, worinnen sich sein selbständiger philosophischer Standpunkt uns direkt mitgeteilt hätte. Und wir sind daher ganz und gar darauf angewiesen, in dem entwickelten reichen Inhalt seines Denkens alles das aus Einzelbezügen, aus kon-

---

[1]) Paul Lafargue, a. a. O., Seite 15.

[2]) Ich möchte nicht gerne so missverstanden werden, als ob ich durch das, was ich zur Würdigung der philosophischen Persönlichkeit von Karl Marx im Text ausgeführt habe und noch weiter zu entwickeln gedenke, den streng wissenschaftlichen Charakter seiner Arbeit als Oekonom und Soziologe irgendwie verkennen würde. Ist es ja gerade Zweck dieser ganzen Studie, eine im Geiste von Karl Marx geleitete Beschäftigung mit dem sozialen Leben als einzige Möglichkeit einer Geisteswissenschaft zu erweisen. Hier galt es also nur, diese wissenschaftliche Leistung nicht bloss durch ihren Inhalt sachlich in den philosophischen Gesamtzusammenhang moderner Geistesarbeit zu stellen, sondern überdies zu zeigen, dass sie diesen Zusammenhang schon in der sie schaffenden Persönlichkeit von Marx besass. Es hat somit diese Hervorhebung seiner philosophischen Bedeutung nichts gemein mit der so häufig bei seinen Gegnern angetroffenen Manier, Marx als „Sozialphilosophen" in den Himmel zu heben, was sie mit um so grösserer Emphase tun, je mehr sie dadurch glauben, seine wissenschaftliche Bedeutung verkleinert zu haben. Es ist dies dieselbe Art, mit welcher im politischen Leben oft unliebsame Persönlichkeiten, die man nicht anders klein kriegen kann, „die Stiege hinauf" geworfen werden.

kreten Verarbeitungen erst herauszuheben, was seinen philosophischen Standpunkt charakterisieren kann. Wenn wir daher jenen speziellen Charakterzug in den Grundansichten von Karl Marx, der uns hier interessiert, gewinnen wollen, sein Verhältnis zur erkenntniskritischen Problemstellung, dann ist es nötig, den Strom des Wissens, der von ihm ausgegangen ist, zu seinen logischen Anfängen zurückzuverfolgen, damit sich uns jene philosophischen Gedankenelemente als der Urquell erschliessen, aus dem die Stärke seiner theoretischen Leistungen erflossen ist: die Auffassung und die Methode.

Wer da nun weiss, wie bestritten die Ansichten selbst derjenigen Philosophen sind, die sie ausführlich genug in ihren Schriften dargelegt haben, der wird es auch nur zu begreiflich finden, dass es seine grösste Schwierigkeit hat, den philosophischen Charakter von Karl Marx kurzerhand zu bezeichnen oder auch nur in einzelnen Punkten eine philosophische Ansicht als die seine auszugeben, ohne befürchten zu müssen, auf Widerspruch zu stossen. Nur das eine dürfte wohl heute bereits allgemeine Erkenntnis geworden sein, dass es so viel wie gar nichts von philosophischem Verständnis überhaupt und historischer Beurteilung des besonderen Falles verrät, Karl Marx einen Materialisten zu nennen. Gewöhnlich meint eine solche Bezeichnung nichts weiter als eine positivistische Weltanschauung oder gar nur den Standpunkt der modernen Naturwissenschaft, der freilich prinzipiell auch der von Karl Marx war und dessen erkenntnistheoretische Begründung für die Sozialwissenschaft auch unsere gegenwärtige Aufgabe ist. Aber Naturwissenschaft und Materialismus, so vieles sie auch historisch verbinden mag, haben logisch nicht nur nichts miteinander zu schaffen, sondern sind so schroff geschieden, dass gerade die moderne Naturwissenschaft die schärfste Bekämpferin des dumpf über seiner ihm stets unbegreiflicher werdenden Materie brütenden Materialismus geworden ist und seinen metaphysischen Charakter bündig aufgedeckt hat. Haben wir übrigens ja auch Marx selbst scharfe Kritik an den naturwissenschaftlichen Materialismus üben gesehen (Seite 218), und charakteristisch ist, dass er gerade in seiner gewiss nicht mehr vom Hegelianismus philosophisch interessierten, sondern bereits den ökonomischen Problemen vollständig zugewendeten „reifen“ Epoche das gleiche Bedürfnis fühlte, sein „Verhältnis zum naturalistischen Materialismus“ abzugrenzen.[1]) Und hat ja sogar Engels, dessen

[1]) Karl Marx, „Neue Zeit“, XXI 1, Seite 779.

philosophischer Standpunkt dem des naturwissenschaftlichen Materialismus viel näher kommt, weil er ja direkt dessen ontologische Lösung über das Verhältnis vom Denken und Sein akzeptierte, während Marx in derselben bloss eine methodologische Weisung sah, wie auch vom Geist und seinen Betätigungen eine Wissenschaft zu erwerben sei, gleichwohl wiederholt sich energisch gegen die Identifizierung mit der Form verwahrt, worin dieser Materialismus im 18. Jahrhundert zum Ausdruck gekommen war, ja noch mehr, „mit der verflachten, vulgerisierten Gestalt, worin der Materialismus des 18. Jahrhunderts heute (1886!) in den Köpfen von Naturforschern und Aerzten fortexistiert und in den Fünfzigerjahren von Büchner, Vogt und Moleschott gereisepredigt wurde".[1])

Was hauptsächlich zu der Auffassung von Marx als einen Materialisten beigetragen hat, das ist die Benennung seiner Geschichtsauffassung als der materialistischen und das weitverbreitete Missverständnis dieser Lehre in dem Sinne, als ob die ökonomische Entwicklung, in welcher sie das bestimmende Element des ganzen historischen Prozesses erkannt hatte, eine blosse Bewegung des leblosen Stoffes, der „sozialen Materie" wäre, der gegenüber das Denken und Wollen der Menschen geradeso als ein überflüssiges Produkt und eine seltsame Verdoppelung des Geschehens herauskam, wie ja schon früher das geistige Leben im Menschenkopfe gegenüber den es „bewirkenden" Gehirnvorgängen erscheinen musste. Auf diese Weise erwuchs dann die dem ganzen Denken von Karl Marx direkt zuwiderlaufende Auslegung seiner Lehre, wie sie namentlich von bürgerlicher Seite zum Zwecke der Widerlegung vorgenommen wurde, aber auch zuweilen bei jenen seiner Anhänger anzutreffen war. die sich hierfür durch ihr sonstiges materialistisches Glaubensbekenntnis gleichsam prädestiniert fanden, wonach der menschliche Geist und Wille in der Geschichte eigentlich keine Realität haben und nur zum Schein in ihr wirksam seien, so dass also alle Ideen in Philosophie, Religion, Recht und Kunst nur gleichsam die Schattenbilder wären, welche der gewaltige Zug der „ökonomischen Verhältnisse" in seinem Wandlungsprozess auf die empfindsame Wand menschlicher Gehirne werfe.

Dergestalt waren die Worte Marx' freilich nur allzusehr nach dem blossen Buchstaben befolgt worden: „Meine dialektische Methode ist der Grundlage nach von der Hegelschen Methode nicht nur ver-

[1]) Friedr. Engels, „Ludwig Feuerbach", 2. Auflage, Seite 18—19.

schieden, sondern ihr direktes Gegenteil."[1]) Man übersah das Verschiedene und hielt sich an das direkte Gegenteil. War bei Hegel „der Denkprozess, den er sogar unter dem Namen Idee in ein selbständiges Subjekt verwandelt, der Demiurg des Wirklichen, das nur seine äussere Erscheinung bildet",[2]) so wurde nun wirklich „umgekehrt", aber nicht in der Marxschen Umkehrung, der ökonomische Prozess, der sogar unter dem Namen der ökonomischen Verhältnisse in ein selbständiges Objekt verwandelt wurde, zum gleichen Demiurgen der wirklichen, geistig-sozialen Welt, die abermals zum wesenlosen Scheine herabsank.[3]) Und diese Lehre sollte wirklich die Meinung von Karl Marx gewesen sein, die denselben Fehler, den Marx bereits an Hegel so treffsicher hervorgehoben hatte, dass er nämlich „den absoluten Geist als absoluten Geist nur zum Schein die Geschichte machen lässt",[4]) und dass also das Bewusstsein dieses Prozesses post festum käme, auch gegenüber dem menschlichen Geiste beginge, nur damit zu dem einmal gewählten Namen der materialistischen Geschichtsauffassung auch ein

[1]) K. Marx, „Kapital", I., Vorrede zur 2. Auflage, Seite XVII, 4. Auflage.

[2]) K. Marx, ebd.

[3]) Siehe zum Beispiel Dr. Ludwig Stein, „Die soziale Frage im Lichte der Philosophie", Stuttgart 1903. „Marx ist, richtig verstanden, der philosophische Gegenpol von Hegel; dieser ein konsequenter Idealist, jener ein ebenso konsequenter Materialist. ... Hegel hielt aber die Welt für eine Selbstentwicklung des Logos, und da dieser in seiner höchsten Offenbarung Vernunft ist, muss alles, was ist, vernünftig sein. Marx hingegen hält die Welt für eine Selbstentwicklung der mechanisch wirkenden Materie, demzufolge ist alles, was ist, zwar notwendig, aber keineswegs vernünftig." Seite 290. Sein grundlegender Begriff, die soziale Wirtschaft, sei, ähnlich wie Hegel der Schellingschen „Substanz" vorwarf, jäh und unvermittelt, wie aus der Pistole geschossen, da: gleichsam ein soziologisches „Absolutes". Zudem hat Marx die wissenschaftliche Unvorsichtigkeit (!) begangen, seine ganze Sozialphilosophie an das Schicksal des Materialismus als philosophischer Weltanschauung zu ketten. „Mit dem Sieg oder Untergang des Materialismus steht und fällt das stolze Gebäude seines soziologischen Kalkuls." Seite 305. „Sein soziologischer Grundfehler ist der dem Materialismus entnommene einseitige Mechanismus und fatalistische (!) Determinismus." Marx habe übersehen, dass der Soziologe es „mit lebendigen, willensbegabten, intellektuell hochentwickelten und ihr Eigenleben eifersüchtig behauptenden Individuen zu tun hat". Seite 310. Er „hat das menschliche Individuum ganz und gar mechanisiert" u. s. w. Alle diese Stellen sind zitiert nach der zweiten „verbesserten" Auflage dieses Werkes, die, obzwar erst vor kurzem erschienen, doch gegenüber der bereits an so vielen Irrtümern in der Auffassung des richtigen Sinnes dieser Lehre von Marx arbeitenden wissenschaftlichen Diskussion gänzlich unverbesserlich geblieben zu sein scheint.

[4]) F. Engels und Karl Marx, „Die heilige Familie", „Nachlass", II., Seite 187.

entsprechender Sinn (oder eigentlich Unsinn) hinzukomme? Das wäre eine seltsame Ueberwindung Hegels gewesen. Denn bei Hegel ist, wie sehr auch das philosophische Bewusstsein von dem wirklichen Prozess der Idee post festum kommen mag, es doch auch vorher schon der Geist, der unseren endlichen Geist als Wesensverwandtes in sich befassende absolute Geist, welcher sich entwickelt zum selbst gewollten Ziel. Er macht doch seine Bewegung selbst, die wieder er selbst zuletzt nur anschauend in uns erkennt. Hier aber würden wir von allem Anfang an einer Bewegung zuschauen, die wir nicht selbst gemacht haben und die uns doch so nahe angeht, ja unser lebhaftestes Bewusstsein ausmacht. Die Hegelsche Dialektik ist reiner, schöpferischer Vernunftprozess und hat daher den zureichenden Grund ihrer Existenz in sich selbst, und eben wegen dieser ihrer immanenten Vernünftigkeit kommt sie auch von einem Stadium zum anderen, wird sie eine fortschreitend ihre Widersprüche stets auf höherer Stufe lösende Bewegung. Allein bei einer Bewegung der Dinge ist uns, die wir gleichwohl unter ihnen da sind, sowohl ihre Existenz wie ihre Bewegung ein unfassbares Rätsel und bleiben wir, da nirgends sich ein Punkt darbietet, der uns in ihr Inneres eintreten liesse, ewig draussen als willenlose, ohnmächtige Zuschauer eines gewaltigen, unverständlichen, sinnlosen Fatums, das — unser Fatum ist.[1]

[1] Wohl am meisten zur Ausprägung eines solchen materialistischen Sinnes der „materialistischen" Geschichtsauffassung beigetragen, ja eigentlich erst konsequent in diesem missverständlichen Sinn ausgearbeitet hat sie Rudolf Stammler in seinem Buche „Wirtschaft und Recht", worin er sich durch die lobenswerte kritische Strenge, mit der er in seinem Werke bedacht ist, kausale und teleologische Auffassung logisch zu scheiden, dazu gedrängt sah, die nach seiner Meinung bei Marx unfertige materialistische Geschichtsauffassung wenigstens zunächst zum Behufe ihrer kritischen Würdigung einmal aus den bei Marx und Engels zerstreut vorkommenden Stellen systematisch konsequent zu entwickeln, nur dass diese Konsequenz leider nicht die des Marxschen Gedankens war, sondern vielmehr an dessen Begriff des ökonomischen (Produktions-) Verhältnisses völlig vorübergegangen ist, welches, wie wir gesehen haben, stets den Menschen in seiner vergesellschafteten Form mit der hieraus sich ergebenden besonderen Art seiner Tätigkeit bereits eingeschlossen enthält. So hat also gerade erst Stammler jenen „sozialen Materialismus" als angebliche Lehre von Karl Marx dargestellt, der gegenüber dann das revisionistische Bedürfnis einer Einfügung ideologischer Momente freilich unabweislich schien. Es ist dies so charakteristisch, nicht nur für das Missverständnis der materialistischen Geschichtsauffassung seitens der neuerdings aufgetretenen „Revision" auch dieser Grundlehre von Marx, sondern ebenso für die Art, wie allein aus Marx ein Materialist zu machen ist, dass mir gestattet sein möge, eine grössere

Eine solche Auslegung der materialistischen Geschichtsauffassung könnte sich aber weder auf die Worte, geschweige denn auf den Geist bei Karl Marx selbst, noch auch auf die Darstellung seiner bewährtesten Interpreten berufen. Man braucht nur irgend eine der theoretischen Schriften oder Aufsätze von Karl Kautsky, Franz Mehring oder H. Cunow aufmerksam zu lesen, um Belege in Hülle und Fülle zu finden, dass auch die „dogmatischesten Orthodoxen" ihren Lehrer nie so dogmenfanatisch missverstanden haben, wie dies allerdings bei den Gegnern intra et extra muros der Fall gewesen zu sein scheint. So schrieb Karl Kautsky bereits vor der gerade hier sich so besonders kritisch vorkommenden späteren Revisionsära in der „Neuen Zeit": „Man muss eine geradezu mystische Vorstellung von der ökonomischen Entwicklung haben,

---

Stelle aus Stammlers Werk herzusetzen. Er führt dort in dem Abschnitt, welcher die materialistische Geschichtsauffassung zur Darstellung bringen soll, aus, dass diese zu einer Lehre des „sozialen Materialismus" werde „durch Einschiebung der Meinung, dass auch für das soziale Leben Materie (soziale Wirtschaft) und Bewegung (der ökonomischen Verhältnisse) als das betrachtet werden können, was allein wahrhaft ist und geschieht; dass dagegen soziale Ideen, Vorstellungen und Wünsche als blosse erscheinende Abbilder zu erachten seien, gesetzmässig abhängig von der sozialen Materie, das ist der gesellschaftlichen Wirtschaft und deren realen Veränderungen. Nach der materialistischen Sozialphilosophie gibt es keine andere Gesetzmässigkeit für menschliches Gesellschaftsleben, als diejenige der Sozialwirtschaft, als der Materie des sozialen Zusammenlebens der Menschen. Die soziale Wirtschaft ist das alleinig Reale im sozialen Leben; ihre Bewegungsgesetze sind die einzigen Wahrheiten in diesem Gebiete. Alles, was sonst neben diesen Realitäten der ökonomischen Phänomene erscheint, wie vor allem Ansichten über die gesetzmässige Berechtigung bestimmter sozialer Bestrebungen, ist nur Reflex, sind lediglich Spiegelbilder, die als selbständige Gegenstände anzunehmen eine wissenschaftliche Täuschung bedeutet (g. v. m.). Das gesamte geistige Leben eines Volkes ist nach der materialistischen Geschichtsauffassung weiter nichts (g. v. m.) als ein von der Materie der betreffenden Gesellschaft, der sozialen Wirtschaft derselben, hervorgebrachter und abhängiger Widerschein dieser sozialen Wirtschaft. Wie dem Materialisten seit Demokrit die Materie die allein wahre Substanz, die Seele nur abhängiger Schein ist und er die psychischen Vorgänge im Menschen aus Bewegungen der Materie ableiten und erklären will, so wird dieser von dem sozialen Materialismus auf das Gesellschaftsgebiet dahin übertragen, dass nur das wirtschaftliche Zusammenwirken als reale Substanz des menschlichen Gemeinschaftslebens zu behandeln sei, dass aus der besonderen Art der ökonomischen Verhältnisse die Aeusserungen psychischen Lebens sich erklären und entsprechend bestimmen und daher die einzig mögliche Gesetzmässigkeit des sozialen Lebens in der Erkenntnis gesetzmässiger Bewegungen der ökonomischen Phänomene zu finden sei.

wenn man annimmt, sie könnte auch den kleinsten Schritt vorwärts machen ohne die Tätigkeit des menschlichen Geistes. Man halte doch die ökonomischen Bedingungen und die ökonomische Entwicklung auseinander. Das sind zwei ganz verschiedene Dinge."[1]) Und ein andermal: „Was sind ökonomische Verhältnisse? Einerseits Verhältnisse der Menschen zur Natur, andererseits Verhältnisse der Menschen untereinander, immer aber Verhältnisse von Menschen. Und die sollen sich entwickeln können, ohne dass die Menschen sich rühren! Diese Idee auch nur ‚beinahe fassen zu können', ist ein krasser Ausfluss jenes Fetischismus, der in den Verhältnissen der Menschen Verhältnisse von Dingen sieht. Ein ökonomisches Verhältnis kann keine Sekunde lang bestehen ohne ‚Eingreifen des bewussten menschlichen Geistes'."[2]) Wozu nun auch noch die Zitate aus den Schriften von Marx und Engels selbst häufen, die beweisen können, dass ihre materialistische Geschichtsauffassung ein solcher sozialer Materialismus nie gewesen, welcher das blinde Kräftespiel der leblosen Materie im lebendigen Reiche der Menschenwelt, sie überall entgeistigend, wiederholt hätte. Gerade die grossartige Ausgestaltung des Begriffes der ökonomischen Verhältnisse durch Marx, in denen er, weit entfernt, sie als soziale Materie den Menschen gegenüberzustellen, im Gegenteil überall diesen Menschen selbst in ihren Mittelpunkt nachwies und derart sie direkt als seine Verhältnisse darlegte, macht für immer der Legende von dem sozialen Materialismus bei Marx ein Ende, um an seine Stelle einen exakten sozialen Determinismus zu setzen.[3]) Produktionskräfte, Produktionsweise, ökonomische Verhältnisse, wirtschaftliche Entwicklung und dergleichen mehr — alle diese Ausdrücke haben bei Marx stets eine unmittelbar gesellschaftliche Bedeutung, die ohne den Gedanken des vergesellschafteten, tätigen Menschen als ihres Trägers gar nicht zu fassen wäre. Daher lesen wir schon in der „Einleitung zur Kritik der politischen Oekonomie", welche mit den Worten beginnt: „Der vorliegende Gegenstand ist zunächst die materielle Produktion", diesen Begriff gleich folgendermassen bestimmt:

---

[1]) „Neue Zeit", XV 1, Seite 231.

[2]) „Neue Zeit", ebd., Seite 721. — Vergl. ähnlich Franz Mehring, „Ueber den historischen Materialismus" (Anhang zur „Lessing-Legende"), Stuttgart 1893, Seite 450 ff. H. Cunow, „Neue Zeit", XVII 2, Seite 592—593.

[3]) Siehe darüber meinen Aufsatz: „Sombarts historische Sozialtheorie", „Neue Zeit", XXI 1, Seite 552—553 und 556.

„Wenn also von Produktion die Rede ist, ist immer die Rede von Produktion auf einer bestimmten gesellschaftlichen Entwicklungsstufe — von der Produktion gesellschaftlicher Individuen.“[1]) Und so ist es klar, dass, inwieferne sich mit der Produktionsweise, mit den ökonomischen Verhältnissen auch notwendigerweise die gesamten übrigen Kulturverhältnisse der Menschen ändern, dies nur deshalb unausweichlich ist, weil in den geänderten Produktionsverhältnissen auch schon die Menschen selbst mit ihren Beziehungen zur Natur und zu ihren Mitmenschen sich geändert hatten.

Nach dieser Richtung, der ökonomischen, muss man also in demselben Masse, als das von den Gegnern der materialistischen Geschichtsauffassung, so insbesonders von Stammler, konstruierte System eines sozialen Materialismus wirklich in der Konsequenz des ontologischen Materialismus verläuft, um so bestimmter zur Einsicht gelangen, dass Marx nicht als Materialist angesprochen werden kann. Und dass, sobald diese Beziehung endgültig gefallen ist, weder die ökonomischen noch die soziologischen Lehren von Karl Marx irgend etwas noch mit dem metaphysischen Standpunkt des Materialismus zu tun haben, sollte man doch nicht mehr notwendig haben, immer wieder aufs neue einzuschärfen. Freilich, wer Naturwissenschaft und Materialismus nicht auseinanderhalten kann, dem muss entgehen, wie hier zwei ganz verschiedene Standpunkte der Auffassung vorliegen. Der Materialismus als eine Weltanschauung erhebt die metaphysische Frage nach dem Wesen der Dinge und glaubt dieses darin gefunden zu haben, dass er in der bewegten Materie die Urexistenz erblickt. Die Wissenschaft forscht nur nach Gesetz und Zusammenhang der in der Erfahrung

---

[1]) „Neue Zeit“, XXI 1, Seite 710, 711. — Vergl. hierzu „Kapital“, III 2, Seite 353: „Wir haben gesehen, dass der kapitalistische Produktionsprozess eine geschichtlich bestimmte Form des gesellschaftlichen Produktionsprozesses überhaupt ist. Dieser letztere ist sowohl Produktionsprozess der materiellen Existenzbedingungen des menschlichen Lebens, wie ein in spezifischen, historisch-ökonomischen Produktionsverhältnissen vor sich gehender, diese Produktionsverhältnisse selbst und damit die Träger dieses Prozesses, ihre materiellen Existenzbedingungen und ihre gegenseitigen Verhältnisse, das heisst ihre bestimmte ökonomische Gesellschaftsform produzierender und reproduzierender Prozess. Denn das Ganze dieser Beziehungen, worin sich die Träger dieser Produktion zur Natur und zueinander befinden, worin sie produzieren, dies Ganze ist eben die Gesellschaft, nach ihrer ökonomischen Struktur betrachtet.“ Desgleichen Marx, „Lohnarbeit und Kapital“, Seite 21.

sich darbietenden Erscheinungen, welches immer ihr Wesen sein mag. Daher ist, wie schon früher bemerkt wurde (Seite 226), ihr Charakter notwendig positivistisch, und der fanatischeste Idealist, mag er sogar Solipsist sein, nimmt in der Wissenschaft die Dinge nicht anders als der Materialist. Nur in einer kämpfenden Zeit, welche sich den positivistischen Standpunkt der Wissenschaft gegenüber den Anmassungen der Theologie und den Träumereien der Spekulation erst erringen muss, kann es daher geschehen, dass die zu beiden sich im heftigsten Gegensatz fühlende wissenschaftliche Bestrebung sich um dieses Antagonismus willen zugleich in der jede Theologie und idealistische Spekulation radikal verwerfenden materialistischen Weltauffassung identifiziert, weil sie in ihr ein nicht zu entbehrendes Hilfsmittel für ihre wissenschaftlichen Zwecke sieht. Der Materialismus ist ihr dann nur Sturmbock gegen die Mauern eigener und entgegenstehender Vorurteile. Das war auch die Atmosphäre, in der Marx und Engels sich als Materialisten fühlen mussten. Bei der scharfen Unterscheidung, die sie dabei, wie wir sahen, stets gegenüber dem modernen naturwissenschaftlichen, ja auch gegen den ontologischen Materialismus des 18. Jahrhunderts machten, war dieses Bekenntnis in der Tat nicht viel mehr als eine durch die Zeitumstände und die Verhältnisse ihrer philosophischen Entwicklung historisch bestimmt gefärbte Form, in der sie ihre streng wissenschaftliche Stellungnahme zu den Problemen der Geisteswissenschaften sich selbst und ihren Gegnern gegenüber am wirksamsten zum Ausdruck zu bringen vermochten.

Gewiss, Marx hat sich selbst als Materialisten bezeichnet. So schreibt er einmal an Dr. Kugelmann über Dühring: „Er weiss sehr wohl, dass meine Entwicklungsmethode n i c h t die Hegelsche ist, da ich Materialist, Hegel Idealist.“[1]) Und ein bisher noch wenig beachteter grosser Abschnitt in der „Heiligen Familie“ ist bemüht, auseinanderzusetzen, wie der Materialismus des 18. Jahrhunderts geradezu den Kommunismus des 19. Jahrhunderts vorbereitete, ja seine „logische Basis“ bildete.[2])

Nichtsdestoweniger ist gerade dieses sehr interessante und über die Stellung von Marx zum Materialismus sehr viel Licht verbreitende Kapitel vortrefflich geeignet, erkennen zu lassen, wie wenig Marx

[1]) „Neue Zeit“, XX 2, Seite 189.

[2]) A. a. O. „Kritische Schlacht gegen den französischen Materialismus“, „Nachlass“, II., Seite 231 ff.

an den ontologischen metaphysischen Materialismus denkt, wenn er dieses Wort gebraucht, und wie es eine ganz andere Sache ist, die er damit bezeichnet. Man sollte nie vergessen, dass die eigentümliche Ausprägung des Begriffes „Materialismus", wie er dann die zweite Hälfte des vorigen Jahrhunderts ungefähr bis in das Ende der Achtzigerjahre beherrschte und durch den Titel des Büchnerschen Hauptwerkes „Kraft und Stoff" einen sehr bezeichnenden populären, wenn auch gerade für einen Materialisten nicht widerspruchsfreien Ausdruck fand, zur Zeit, da Marx mit seiner philosophischen Revision bei sich zum Abschluss gekommen war, noch gar nicht bestand. Vielmehr war es damals die Philosophie Feuerbachs, die als Materialismus angesprochen wurde, ihrer ganzen Natur nach aber höchstens einen positivistischen Sensualismus darstellte, da sie ja gerade unter Berufung auf die Realität des Empfindungslebens es direkt ablehnte, darüber hinaus in eine Frage nach dem transzendenten Wesen der Dinge einzugehen. Ihr Standpunkt war diese Welt, aber nicht die tote, starre, in unendlich sinn- und qualitätsloser Bewegung kleinster Teile sich neuerlich verlierende Welt des wahren Materialisten, in welcher dieser mit seinem warm pulsierenden Leben ewig sich fremd und unbehaglich „unerklärt" fühlen wird, sondern die Welt des Menschen selbst in ihrer ganz konkreten sinnlichen, Individuum an Individuum kettenden, lebendigen Fülle. Recht nach dem Goetheschen Wort:

„Nach drüben ist die Aussicht uns verrannt;
Tor, wer dorthin die Augen blinzelnd richtet,
Sich über Wolken seinesgleichen dichtet!
Er stehe fest und sehe hier sich um;
Dem Tüchtigen ist diese Welt nicht stumm.
Was braucht er in die Ewigkeit zu schweifen!
Was er erkennt, lässt sich ergreifen!"

wandte die Philosophie Feuerbachs sich aus den Höhen sowohl der idealistischen Spekulation wie der materialistischen Metaphysik dem Wesen des Menschen zu, so wie er, unter seinesgleichen lebend und seine ganze Realität nur in der Gemeinschaft mit ihnen entfaltend, selbst Schöpfer der Ideen von Himmel und Erde, Geist und Materie war, die ihn nachher dann als ebensoviele Rätsel bedrängten.[1]) Von alledem zurückzugehen auf das soziale Wesen

[1]) Vergl. Ludwig Feuerbach, Sämtliche Werke, „Wider den Dualismus von Leib und Seele", II., Seite 362—363: „Wahrheit ist weder der Materialismus noch

des Menschen und seines erst in dieser Form sich entfaltenden Sinnenlebens als des einzigen Materiales wirklicher Erkenntnis — das war der Materialismus Feuerbachs.[1]) Er selbst hat ihn treffend geschildert, wenn er von sich sagt: „Ich verwerfe überhaupt unbedingt die absolute, die immaterielle, die mit sich selbst zufriedene Spekulation — die Spekulation, die ihren Stoff aus sich selbst schöpft. Ich bin himmelweit unterschieden von den Philosophen, welche sich die Augen aus dem Kopf reissen, um desto besser denken zu können; ich brauche zum Denken die Sinne, vor allem die Augen, gründe meine Gedanken auf Materialien, die wir uns stets nur mittelst der Sinnentätigkeit aneignen können, erzeuge nicht den Gegenstand aus dem Gedanken, sondern umgekehrt den Gedanken aus dem Gegenstand, aber Gegenstand ist nur, was ausser dem Kopfe existiert. Ich bin Idealist nur auf dem

der Idealismus, weder die Physiologie noch die Psychologie; Wahrheit ist nur die Anthropologie, Wahrheit nur der Standpunkt der Sinnlichkeit, der Anschauung, denn nur dieser Standpunkt gibt mir Totalität und Individualität. Weder die Seele denkt und empfindet — denn die Seele ist nur die personifizierte und hypostasierte, in ein Wesen verwandelte Funktion oder Erscheinung des Denkens, Empfindens und Wollens — noch das Hirn denkt und empfindet — denn das Hirn ist eine physiologische Abstraktion, ein aus der Totalität herausgerissenes, vom Schädel, vom Gesicht, vom Leibe überhaupt abgesondertes, für sich selbst fixiertes Organ. . . . Das Wesen des Lebens ist die Lebensäusserung." — Der nähere Anschluss Feuerbachs an den Materialismus eines Moleschott in den letzten Jahren seines Lebens kommt hier, wo wir es mit dem Feuerbachianismus der Marxschen Werdezeit zu tun haben, nicht in Betracht. Aber auch nach dieser Richtung ist Feuerbach genug missverstanden worden.

[1]) Ludw. Feuerbach, „Grundsätze der Philosophie der Zukunft", a. a. O., II., Seite 326: „Die neuere Philosophie suchte etwas unmittelbar Gewisses. . . . Unbezweifelbar, unmittelbar gewiss ist nur, was Objekt des Sinns, der Anschauung, der Empfindung ist", und ferner Seite 330: „Mit Recht leitet (daher auch) der Empirismus den Ursprung unserer Ideen von den Sinnen ab; nur vergisst er, dass das wichtigste, wesentlichste Sinnenobjekt des Menschen der Mensch selbst ist, dass nur im Blicke des Menschen in den Menschen das Licht des Bewusstseins und Verstandes sich entzündet. Der Idealismus hat daher recht, wenn er im Menschen den Ursprung der Ideen sucht, aber unrecht, wenn er sie aus dem isolierten, als für sich seiendes Wesen, als Seele fixierten Menschen, mit einem Worte aus dem Ich ohne ein sinnlich gegebenes Du ableiten will. Nur durch Mitteilung, nur aus der Konversation des Menschen mit dem Menschen entspringen die Ideen. Nicht allein, nur selbander kommt man zu Begriffen, zur Vernunft überhaupt. Zwei Menschen gehören zur Erzeugung des Menschen — des geistigen so gut wie des physischen: die Gemeinschaft des Menschen mit dem Menschen ist das erste Prinzip und Kriterium der Wahrheit und Allgemeingültigkeit."

praktischen Gebiete, ... die Idee ist mir nur der Glaube an die geschichtliche Zukunft, an den Sieg der Wahrheit und Tugend, hat mir nur politische und moralische Bedeutung; aber auf dem Gebiete der eigentlichen theoretischen Philosophie gilt mir im direkten Gegensatze zur Hegelschen Philosophie, wo gerade das Umgekehrte stattfindet, nur der Realismus, der Materialismus in dem angegebenen Sinne (g. v. m.). ... Ich bin nichts als ein geistiger Naturforscher, aber der Naturforscher vermag nichts ohne Instrumente, ohne materielle Mittel."[1])

Zeigt schon diese glänzende Selbstcharakteristik, wie man Feuerbachs Lehre nur mit grosser Einschränkung, ja eigentlich entgegen seiner eigenen vorsichtigen Bestimmung rundweg als Materialismus bezeichnen kann, so darf vollends nicht übersehen werden, dass auch sein Sensualismus, um dessen willen man hauptsächlich in Feuerbach den Materialisten erblickt hatte, nicht konsequent in seiner Sphäre verblieben ist, sondern vielmehr einen starken rationalistischen Einschlag aufweist, durch welchen er seinen Zusammenhang mit und Hervorgang aus der kritischen Philosophie dokumentiert. „Nicht nur Aeusserliches also," lesen wir bei ihm,[2]) „auch Innerliches, nicht nur Fleisch, auch Geist, nicht nur das Ding, auch das Ich ist Gegenstand der Sinne. — Alles ist darum sinnlich wahrnehmbar, wenn auch nicht unmittelbar, so doch mittelbar, wenn auch nicht mit den pöbelhaften, rohen, doch mit den gebildeten Sinnen, wenn auch nicht mit den Augen des Astronomen oder Chemikers, doch mit den Augen des Philosophen." Und an anderer Stelle:[3]) „Alles sagen die Sinne, aber um ihre Aussagen zu verstehen, muss man sie verbinden. Die Evangelien der Sinne im Zusammenhange lesen, heisst: Denken." Derart reduziert sich also zuletzt auch dieser Sensualismus nur auf das, was Feuerbach so glücklich als die Weise des „geistigen Naturforschers" charakterisiert hat, nämlich auf die kritische Forderung, dass unser Denken überall und nicht zuletzt auch bei der Betrachtung der geistig-sozialen Phänomene sich stets seinen sicheren Zusammenhang mit dem Bereich der Erfahrung, und zwar mit eben den Mitteln, mit

---

[1]) Ludw. Feuerbach, a. a. O., „Das Wesen des Christentums" (Vorrede zur 2. Auflage, 1843), VII., Seite 10 und 11.

[2]) Ludw. Feuerbach, a. a. O., „Grundsätze der Philosophie der Zukunft", II., Seite 329—330.

[3]) Ludw. Feuerbach, a. a. O., „Wider den Dualismus etc.", II., Seite 379.

welchen es sonst wissenschaftliche Erkenntnis zu gewinnen imstande ist, wird wahren müssen.

Und in diesem Sinne war auch Marx Materialist. In diesem Sinne, zu innerst mit ihren drängendsten geistigen Lebensinteressen durch diese neue Lehre auf den rechten Weg gewiesen, den sie selbst bereits nach Durchdringung des Dunstkreises der Hegelschen Philosophie vor sich sahen, haben Marx und Engels die befreiende Wirkung des „Wesens des Christentums" auf sich wirken gefühlt und sich nun in dem gleichen Gegensatz zu Hegel, zu seiner aus sich selbst fortschreitenden konstruktiven Spekulation, Materialisten genannt, wo sie im Grunde, nicht anders wie Feuerbach, Realisten sein wollten, die nur nach einer materiellen, das heisst die Wirklichkeit der Dinge selbst, wiedergebenden Erkenntnis strebten, anstatt sich mit einem bloss im Kopfe des Philosophen ausgedachten Zusammenhang zufrieden zu geben.[1]) Und diesen Charakter des Marxschen Materialismus zeigt gerade unverkennbar das vorhin herangezogene Kapitel aus der „Heiligen Familie".

Man muss nur auf den Grundgedanken desselben achthaben, um deutlich zu sehen, worin Marx den von ihm hervorgehobenen Zu-

---

[1]) So steht also das Wort „materialistisch" bei Marx in einem ganz eigenen Sprachgebrauch, in welchem es fast durchaus nur diesen oben charakterisierten Gegensatz zur willkürlichen idealistischen Konstruktion bezeichnet und eine Berufung auf die materielle Basis aller Wissenschaft ausdrückt, die Erfahrung. So drückt zum Beispiel Marx diesen Gegensatz selbst einmal in einer Wendung aus, in welcher dieser ihm gebräuchliche Sinn des Wortes „materialistisch" unmittelbar hervorspringt, wenn er sagt: „Es ist viel leichter, durch Analyse den irdischen Kern der religiösen Nebelbildungen zu finden, als umgekehrt aus den jedesmaligen wirklichen Lebensverhältnissen ihre verhimmelten Formen zu entwickeln. Das letztere ist die einzig materialistische und daher wissenschaftliche Methode." „Einzig" materialistisch im Gegensatz gerade zu dem in Bezug auf das soziale Leben nicht mehr seine volle Realität wiedergebenden naturwissenschaftlichen Materialismus, von dem es im unmittelbaren Fortgang der zitierten Stelle heisst: „Die Mängel des abstrakt naturwissenschaftlichen Materialismus, der den geschichtlichen Prozess ausschliesst, ersieht man schon aus den abstrakten und ideologischen Vorstellungen seiner Wortführer, sobald sie sich über ihre Spezialität hinauswagen." „Kapital", I., 4. Auflage, Seite 336. Und ebenso werden die ökonomischen Verhältnisse „materielle" Verhältnisse im Gegensatz bloss zu den aus sich selbst heraus die Geschichte gebärenden Ideen. Seine Geschichtsauffassung nennt Marx derart eine materialistische, nur weil sie bestrebt ist, sich gegen eine Metaphysik zu wenden, welche „die materielle Geschichte von der idealen produziert werden lässt". (Marx und Engels, „Der ‚heilige Max'", „Dokumente des Sozialismus", III., Seite 69.)

sammenhang des zeitgenössischen englischen und französischen Kommunismus mit dem Materialismus des 18. Jahrhunderts eigentlich hergestellt sieht. Er wird nämlich nur in der kritischen Schärfe dieser Philosophie gefunden, mit welcher sie sich zu der ihr gegenüberstehenden Theologie und idealistischen Metaphysik sowie zu der von beiden beeinflussten Moral verhielt. Es ist also die praktische Philosophie des Materialismus, die vor allem diesen Zusammenhang darstellt, und daran lassen gerade die von Marx selbst im Anhange zu jenem Kapitel gebrachten Zitate aus Holbach, Helvetins und Bentham gar keinen Zweifel übrig. Die gegenüber dem dogmatischen Glauben der Theologie und den ewigen Ideen der Metaphysik samt ihrer Moral den Menschen mit seinen Trieben, seinem Handeln zu eigenem Nutz und Frommen, seiner nach Zeit und Umständen wechselnden Anschauungen und Beurteilungen vorschiebende Lehre der englischen und französischen Materialisten erschien so Marx als die direkte Vorgängerin des Feuerbachschen Humanismus. Und der Materialismus war ihm derart sowohl im 18. Jahrhundert als bei Feuerbach allein wegen dieser seiner sozialkritischen Seite, das heisst gerade mit dem, was im System des französischen Materialismus als Selbstwiderspruch erschien,[1]) ein Bindeglied zum Kommunismus und zu seinem eigenen wissenschaftlichen Standpunkte. Daher unterscheidet Marx auch charakteristischerweise zwischen zwei Richtungen des französischen Materialismus: „der mechanische französische Materialismus schloss sich der Physik des Descartes im Gegensatz zu seiner Metaphysik an. Seine Schüler waren Antimetaphysiker von Profession, nämlich Physiker".[2]) Die andere Richtung knüpft an den Sensualismus Lockes an, dessen unmittelbarer Schüler und französischer Dolmetscher Condillac war. „In Helvetius, der ebenfalls von Locke ausgeht, empfängt der Materialismus den eigentlichen französischen Charakter. Er fasst ihn sogleich in Bezug auf das gesellschaftliche Leben (Helvetius ‚De l'homme'). Die sinnlichen Eigenschaften und die Selbstliebe, der Genuss und das wohlverstandene Interesse sind die Grundlage aller Moral. Die natürliche Gleichheit der menschlichen Intelligenzen, die Einheit zwischen dem Fortschritt der Vernunft und dem Fortschritt der Industrie, die natürliche Güte des Menschen, die Allmacht der Erziehung sind Hauptmomente seines Systems."[3])

[1]) Vergl. Seite 217—219 dieser Studie.

[2]) Engels und Marx, „Die heilige Familie", „Nachlass", II., Seite 233.

[3]) A. a. O., Seite 238.

Es war nur diese letztere Richtung, durch welche Marx den Zusammenhang mit dem Kommunismus hergestellt sah. Er sagt es ausdrücklich: „Wie der cartesische Materialismus in die eigentliche Naturwissenschaft verläuft, so mündet die andere Richtung des französischen Materialismus direkt in den Sozialismus und Kommunismus."[1]) Nicht also das, was man gewöhnlich als das Spezifische des Materialismus ansieht, und mit Recht, seine ontologische Auffassung von dem Verhältnis vom Denken und Sein, Geist und Materie, sondern lediglich seine kritische Stellung zur Theologie, Metaphysik und absoluten Moral, die als solche zwar historisch aus seiner zum Atheismus drängenden Metaphysik entsprang, aber ebenso auch mit einer pantheistischen oder spiritualistischen, ja auch mit einer erkenntniskritischen Grundansicht, wie zum Beispiel der Kants, vereinbar war, kurz also ein dem philosophischen Charakterbilde des Materialismus als solchen gar nicht wesentlich angehörender Zug war es, der hier die Verbindung stiftete zwischen ihm und dem Kommunismus. Ein Missverständnis darüber, dass Marx hier den Materialismus nach seiner Unterscheidung von der cartesischen Richtung nur in diesem bloss historisch, aber nicht spezifisch so zu benennenden Sinne vor Augen gehabt hat, ist ganz unmöglich, sobald man seine Darlegung dieses Zusammenhanges nachliest: „Es bedarf keines grossen Scharfsinnes, um aus den Lehren des Materialismus von der ursprünglichen Güte und gleichen intelligenten Begabung des Menschen, der Allmacht, der Erfahrung, Gewohnheit, Erziehung, dem Einfluss äusserer Umstände auf den Menschen, der hohen Bedeutung der Industrie, der Berechtigung des Genusses etc. seinen notwendigen Zusammenhang mit dem Kommunismus und Sozialismus einzusehen."[2]) Es fehlt selbst nicht die richtige Benennung dieser im Grunde doch vom Materialismus sehr verschiedenen Ansicht, wenn Marx zuletzt sagt: „Die wissenschaftlichen französischen Kommunisten Dezamy, Gay etc. entwickeln wie Owen die Lehre des Materialismus als die Lehre des realen Humanismus und als die logische Basis des Kommunismus."[3])

Und so schliesst sich diese Charakterisierung des für Marx allein in Betracht kommenden Materialismus, indem sie selbst nun

[1]) A. a. O., Seite 238.
[2]) A. a. O., Seite 238—239.
[3]) A. a. O., Seite 240.

unmittelbar auf denjenigen Bezug nimmt, nach dessen Auftreten Marx sich selbst als Materialisten bezeichnete, auf Feuerbach. Denn was so zuletzt als Humanismus erkannt wurde, ist nur der praktische Ausdruck der in diesem Denker theoretisch zum Ausdruck gekommenen Richtung, oder in der Inversion bei Marx: „Wie aber Feuerbach auf theoretischem Gebiete, stellte der französische und englische Sozialismus und Kommunismus auf praktischem Gebiete den mit dem Humanismus zusammenfallenden Materialismus dar.“[1])

Gewiss werden diese Ausführungen nicht so missverstanden werden können, als ob sie behaupteten, Marx habe mit dem Materialismus gar keine oder nur schwache Fühlung gehabt. Im Gegenteil soll gar nicht verkannt werden, dass er gar keiner anderen philosophischen Richtung nähergestanden ist als dieser. Aber genau dasselbe kann man, und nicht mit Unrecht, zum Beispiel von Kant behaupten, wie man es dann auch wirklich getan hat, und beidemale ist damit nichts anderes gesagt, als dass gewisse besonders hervorstechende Züge des Materialismus, um derenwillen er ja mit einer der Lehrmeister der Menschheit gewesen ist, besonderen Einfluss auf die Ausgestaltung des Denkens dieser Forscher genommen haben: also vor allem die strenge Hinweisung auf die Erfahrung und die Forderung der Herstellung eines lückenlosen, alle Erscheinungen der Natur wie des Geisteslebens umfassenden kausalen Gesetzmässigkeit; Forderungen — die ihren starken Einfluss auf die verschiedenartigsten Denker aller Zeiten ausüben konnten, weil sie wieder nicht spezifische Lehren des Materialismus sind, sondern nur durch die Natur seines metaphysischen Standpunktes, welcher alle auf Zulassung von Zweckprinzipien irgendwie hinführende Gesichtspunkte unbedingt ausschloss, gerade bei ihm ihre konsequenteste Ausbildung zuerst gefunden hatten. Worauf es hier ankam, war nur, dass aus der ganzen philosophischen Lebendigkeit der Gedankenwelt Marxens anschaulich zum Ausdruck komme, wie sehr, wenn man ihn schon einen Materialisten nennen will, er selbst recht hatte, zu verlangen, dass man ihn nicht mit dem gewöhnlich so genannten naturwissenschaftlichen Metaphysiker verwechsle, und dass wir durch Zerstreuung aller mit dieser so gefährlichen Assoziation sich einstellender Anschauungen und Affekte nun uns in einer von Vorurteilen gereinigteren Atmosphäre bewegen, in

[1]) A. a. O., Seite 232.

welcher sich das Verhältnis von Karl Marx zum erkenntniskritischen Problem den Blicken leichter darstellen wird.

Nur zu diesem Zwecke habe ich geglaubt, gegenüber der, wie es scheint, unausrottbaren Zusammenkoppelung des Marxschen Standpunktes mit dem des ontologischen Materialismus, in etwas ausführlicherer Weise auf diesen Punkt eingehen zu müssen und den Versuch zu wagen, schon in dieser notgedrungen nur abrissartigen Exkursion zu zeigen, dass eine solche Verquickung nicht einmal für das Bewusstsein von Karl Marx richtig ist. Denn an und für sich ist es ja für den Inhalt einer Lehre gar nicht entscheidend, in welchem besonderen, historisch reflektierten Lichte sie im Geiste ihrer Urheber erscheinen musste.

Aber auch abgesehen davon, muss man sich sogar hüten, Marx und Engels ausschliesslich aus dem Bewusstsein heraus zu beurteilen, das sie selbst und ihre Zeit gegenüber der Philosophie und insbesonders der idealistischen gehabt haben, nachdem sie dem Banne Hegels entkommen waren. Die Philosophie, gegen welche nun die allgemeine Enttäuschung alle Vorwürfe vereinigte, alle Anklagen häufte, für die alle Demütigung und jeglicher Spott bereitgehalten wurde, welche stets den Fall einer Grösse begleiten und hier noch mit um so geschäftigerem Eifer zusammengetragen wurden, als diese Grösse selbst sich anscheinend für hohl erwiesen hatte — unter der Philosophie überhaupt, die so schliesslich zum überwundenen Standpunkt der Zeit wurde, war immer doch nur eine bestimmte Philosophie gemeint, die Philosophie Hegels als die Vollendung der auf Kant gefolgten, mit Fichte beginnenden Spekulation. Und der Idealismus, demgegenüber nun alle Opposition, die doch nur den spekulativen Grundzug treffen wollte, sich allzu bereit als Materialismus abgrenzen mochte, war wiederum stets nur der metaphysische Idealismus der Fichte-Schelling-Hegelschen Epoche. Von der Kantschen Philosophie war nirgends die Rede. Gerade weil seit ungefähr 25 Jahren, besonders aber im letzten Jahrzehnt, aus Kant immer mehr ein Lebender geworden ist, so muss um so nachdrücklicher stets von neuem darauf aufmerksam gemacht werden, dass in dieser ganzen Zeit des Niederganges der Philosophie, in welcher gleichzeitig das Denken von Karl Marx seine Vollendung findet, die Kantsche Philosophie mit Ausnahme des damals ebenfalls entlegenen und weltfremden Schopenhauerwinkels — wo sie noch dazu eigenartig vermetaphysikt wurde

— durchaus verschollen war; dass die Methode des Kantschen Denkens, der Kern seiner Problemstellung, die absolute Loslösung der Erkenntnistheorie von aller Metaphysik, kurz, eben diese ganze von Grund aus so anders als die transzendente Spekulation geartete Transzendentalphilosophie vergessen und unbekannt war. Wenn gleichwohl der Name Kants stets vor denen Fichtes und Hegels genannt wurde, so geschah dies doch nicht anders, als wie man Klopstock vor Lessing und Goethe anzuführen pflegte. Was allein von der Philosophie Kants in dieser Zeit noch beachtet blieb, war gerade geeignet, ihre theoretische Seite zurückzudrängen: nämlich seine praktische Philosophie. Kant war derart nicht der Philosoph, der die wissenschaftliche Erfahrung fest begründen wollte, sondern der Philosoph des kategorischen Imperativs und der Postulate der praktischen Vernunft, welcher nach Aufhebung der Anmassungen des Wissens durch seine theoretische Kritik nur den Platz hatte gewinnen wollen für einen alle Erfahrung bewusst hinter sich lassenden Glauben. Dass freilich auch diese ganze so verschriene Richtung seines Philosophierens nur aus dem gleichen transzendentalen Gesichtspunkt der theoretischen Kritik ihre eigentliche, von jeder Dogmatik himmelweit entfernte Meinung erschliessen konnte, musste natürlich eine Zeit mit der Verschüttung dieses letzteren durchaus verborgen bleiben. So geriet Kant mit einemmale unter die spekulativen Philosophen, in welchem Lichte er wohl auch Marx erschienen sein dürfte.[1])

So richtig es daher ist, dass Marx und Engels in die entschiedene Gegnerschaft zur Philosophie gerieten, soferne diese als Metaphysik die wissenschaftliche Forschung zu bestimmen versuchte, so wenig kann diese ihre Stellungnahme gegen die Philosophie als Erkenntnistheorie ausgelegt werden, in welcher Eigenschaft sie ihnen ja gar nicht gegenübergetreten war. Ja, das erkenntniskritische Problem, das in seiner reinen Gestalt durch eine gewaltige Anstrengung gegenüber den aller Erkenntnistheorie so feindlichen Mächten der Sprache, die sich ganz am metaphysischen Weltbilde gestaltet hat, in Kant zu einem ersten, schwer verständlichen Ausdruck durchgerungen hatte, schien mit dem aus den

[1]) Vergl. die interessante, meines Wissens einzige Stelle, in welcher Marx auf Kant in etwas ausführlicherer Weise zu sprechen kommt, in „Der ‚heilige Max'", „Dokumente des Sozialismus", III., Seite 170.

stehen gebliebenen Worten seiner Lehre entflohenen Sinn selbst gänzlich verloren. Es war gar kein Problem der Zeit.

Daraus erklärt es sich, dass das kritisch so scharfe und, wie wir gleich sehen werden, dem Kantschen in gewissem, sofort zu erläuterndem so verwandte Denken von Marx doch so selten an erkenntnistheoretische Fragen streifte, und wo dies schon geschah, bei der Gewinnung der logischen Form, also der letzten Vorstufe zur Erkenntniskritik, stehen blieb, wie zum Beispiel, was wir schon von Engels in seiner rechten Bedeutung auseinandergesetzt sahen, (Seite 198), bei der Herausarbeitung des logischen Kernes der Hegelschen Dialektik, das heisst bei der Umwandlung des metaphysisch gefassten dialektischen Vernunftprozesses in eine dem inhaltlichen Denken wesentliche Methode. Und darum ist es auch charakteristisch, dass gerade Fr. Engels, dessen vorstürmendem Ungestüm der Triumphzug der exakten wissenschaftlichen Methoden überall schon der Metaphysik ihren endgültigen Untergang bereitet zu haben glaubte, doch gerade die Erkenntnistheorie, wiederum in bloss logischer Fassung, von dem allgemeinen Todesschicksal, dem er die Philosophie preisgab, ausnahm. „Was von der ganzen bisherigen Philosophie dann noch selbständig bestehen bleibt, ist die Lehre vom Denken und seinen Gesetzen — die formelle Logik und die Dialektik,“[1]) das heisst eben die Formen, in denen einer Zeit, die den bewussten Anschluss an das Denken eines Kant verloren hatte, die Erkenntnistheorie, die nicht blosse Psychologie sein wollte, erscheinen musste. Und wenn man bedenkt, dass es heute, wo der volle Strom der Ueberlieferung wieder eingesetzt hat und uns der Standpunkt Kants nicht nur neu vermittelt, sondern in den geschichtlichen Zusammenhang erkenntnistheoretischer Arbeit seit Platon gestellt hat, Ansichten gibt, welche den kritischen Charakter der Erkenntnistheorie tatsächlich so weit verkennen, dass sie in ihr nur einen Teil der Psychologie erblicken, so war der Marx-Engelsche Standpunkt, der, isoliert aus jener grossen Ueberlieferung, sie doch als ein Problem der Logik und Dialektik, das heisst der eigenartigen Gesetzlichkeit des Denkens festhielt, nicht nur ein in ihrem Geiste konsequenter, sondern auch an sich kritisch höherer.

Die Fragen der Erkenntnistheorie erscheinen also bei Marx als logische Fragen, als Fragen der Methode seiner wissenschaft-

[1]) Friedr. Engels, „Umwälzung der Wissenschaft“, 3. Auflage, Seite 11.

lichen Arbeit. In der Beantwortung, die sie bei ihm finden, sind sie aber die erkenntnistheoretische „vérité en marche". Die Gedankenzusammenhänge, von denen die methodologische Begründung seiner Arbeiten ausgeht und die, leider nur zu selten, hie und da sich ausdrücklich entwickelt vorfinden, sind die sich auf sich selbst besinnenden Wahrheiten, zu denen die Kantsche Untersuchung die Begründung gibt, — wie es eigentlich auch nicht anders sein kann, wenn anders wirklich dem Marxschen Denken für die Begründung der Geisteswissenschaften eine ähnliche methodologische Bedeutung zukommt wie dem Newtons für die Naturwissenschaft. Um dieses Verhältnis der methodologischen Arbeit von Marx zu der kritischen Kants mit einer der Terminologie des letzteren entnommenen Bezeichnung deutlicher zu machen, möchte ich sagen: Marx liefert in seinen methodischen Voraussetzungen, auf welche er seine sozialtheoretische Arbeit fundierte, also in der objektiv-logischen Analyse und Formulierung der Grundbegriffe seines Systems deren „metaphysische Erörterung", welche also mit einer „transzendentalen Erörterung" im Sinne Kants nicht nur in keinem Widerspruch steht, sondern geradezu ihre unentbehrliche Vorbereitung ist. Bekanntlich versteht Kant unter der „metaphysischen Erörterung" die deutliche, wenn auch nicht ausführliche Vorstellung dessen, was einen Begriff als a priori gegeben darstellt, während die „transzendentale Erörterung" auf die Aufzeigung eines Prinzips gerichtet ist, aus dem die Möglichkeit einer in einem solchen Begriff gegebenen synthetischen Erkenntnis a priori eingesehen wird.[1]) Und das a priori, von dem hier die Rede ist, ist nicht das Schreckgespenst der Spekulation, ein Zauberstab, womit sie ihre luftigsten Gebäude schwebend erhält, indem sie allen Grund, den sie brauchen, a priori voraussetzt; es sind auch nicht die altersgrauen Ruhepolster, aus denen alle Erkenntnis wie ein eingenisteter Staub auffliegt, sobald sich der Kopf darauf bettet; es bedeutet nichts anderes als die Bezeichnung derjenigen, in der erworbenen Erfahrung enthaltenen und nur durch diese erst zum Bewusstsein kommenden Elemente derselben, welche die Voraussetzung ihrer Allgemeingültigkeit darstellen. Die apriorischen Bestandteile unseres Denkens unterscheiden sich also nicht nach ihrem Erwerbe, nach ihrer historischen Entstehung, sondern nur nach ihrer Erkenntnisbedeutung für die Erfahrung.

[1]) Imm. Kant, „Kritik der reinen Vernunft", Reclam, Seite 51 und 53.

Dieser Begriff der „metaphysischen Erörterung“ rückt nun die methodologische Arbeit von Marx erst in jenes helle Licht, in welcher ihr Bezug zur erkenntnistheoretischen Problemstellung deutlicher erkennbar wird. Und er darf auch auf sie angewendet werden, denn sie geht überall darauf aus, das besondere a priori der sie beschäftigenden Sozialtheorie zu gewinnen. Die Marxsche Analyse der ökonomischen Erscheinungen ist so vor allem dahin gerichtet, die Denkmittel zu gewinnen, durch welche überhaupt dieser unendliche Komplex des Geschehens in seiner formalen Gesetzlichkeit bewältigt werden kann. Darum sah Marx auch den Schwerpunkt seiner kritischen Arbeit in der Analyse der Wertform, die „der Menschengeist seit mehr als 2000 Jahren vergeblich zu ergründen gesucht“.[1]) Das ist der grossartige neue Standpunkt des „Kapitals“ in der theoretischen Nationalökonomie, um deswillen es eine „Kritik der politischen Oekonomie“ geworden ist, das Wort „Kritik“ im Kantschen Sinne genommen.[2]) Nicht tumultuarisches Darauf-los-Induzieren an der chaotischen Masse des Sozialgeschehens, wie etwa bei einem Buckle, noch voreiliges Systematisieren und Konstruieren, wie etwa bei Comte, liefert hier die Grundlage einer wissenschaftlichen Behandlung sozialer

---

[1]) Karl Marx, „Das Kapital“, I., 4. Auflage, Vorwort zur 1. Auflage, Seite V—VI.

[2]) Vergl. Imm. Kant, Vorrede zur 1. Auflage der „Kritik der reinen Vernunft“: „Ich verstehe aber hierunter nicht eine Kritik der Bücher und Systeme, sondern die des Vernunftvermögens überhaupt, in Ansehung aller Erkenntnisse, zu denen sie, unabhängig von aller Erfahrung, streben mag, mithin die Entscheidung der Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Metaphysik überhaupt und die Bestimmung sowohl der Quellen als des Umfanges und der Grenzen derselben, alles aber aus Prinzipen.“ Reclam, Seite 5—6. Erst innerhalb des von diesem Standpunkte sich freilich über alle Bücher und Systeme erstreckenden Gesichtskreises fallen diese nunmehr auch der Kritik im gewöhnlichen Sinne des Wortes anheim. Nicht anders scheint es mir auch mit dem Hauptwerk von Karl Marx bestellt zu sein, das geradezu in seiner eigentlich theoretischen Leistung verkannt wird, wenn man es lediglich als eine Kritik der bis dahin vorhandenen nationalökonomischen „Bücher und Systeme“ auffasst. Wenn es gewiss eine solche Kritik in der historisch umfassendsten Weise enthält, so ebenfalls nur, weil es in erster Linie darauf ausgeht, die Erkenntnismittel in selbständigem Gedankenprozess zu gewinnen, mit denen sichere wissenschaftliche Erkenntnis auf dem Gebiete der Nationalökonomie erlangt werden kann. Die Kritik der nationalökonomischen Bücher und Systeme ist derart nur die zur Anwendung gebrachte Einsicht in die alle nationalökonomische Erkenntnis überhaupt erst zu einer Wissenschaft gestaltenden prinzipiellen Voraussetzungen.

Phänomene, die als solche, bei aller Richtigkeit im einzelnen doch im ganzen zufällig und unvollständig sein muss. Sondern der Standpunkt selbst wird allererst in einer mühseligen, scharf unterscheidenden, abstrakten Analyse der „ökonomischen Zellenform" der bürgerlichen Gesellschaft, der Ware, gefunden, eine Analyse, bei der es sich in der Tat um Spitzfindigkeiten handelt, wie sie mit der stumpfen Gabel von Induktion und Deduktion nie aufgegriffen werden könnten, sondern nur dem haarscharfen Messer der Kritik zugänglich sind.

Es ist also zwar nicht eine bewusst erkenntniskritische, aber doch eine in ihrer Richtung gelegene Problemfassung, von der auch Marx bei seiner Arbeit im „Kapital" ausgegangen ist; und das begründet auch die öfters schon aufgefallene und deshalb viel besprochene objektiv logische Eigenart der daselbst angewendeten Methode, die „wenig verstanden worden" ist.[1]) Das scheinbar Widerspruchsvolle in ihr, weswegen man sie bald als metaphysisch und konstruktiv verschrien, bald als rein empirisch vergewaltigt hat, weswegen man nicht ins klare zu kommen vermochte, ob sie mehr idealistisch-deduktiv oder realistisch-induktiv, ob sie mehr formal-analytisch oder empirisch-synthetisch sei, hat eigentlich Marx selbst schon auf seinen Ursprung zurückgeführt, an dem diese Antinomien alle grundlos werden. Es liegt darin, dass Ziel und Weg des Marxschen Denkens nicht auseinander gehalten werden, die sich beide zusammen in einer grossen Gedankenentwicklung im „Kapital" dargelegt finden. Das Ziel ist, „die Entwicklung der ökonomischen Gesellschaftsformation als einen naturgeschichtlichen Prozess" zu erkennen, die Erforschung der „Naturgesetze der kapitalistischen Produktion".[2]) Mit vollem Recht führt daher Marx die gerade diesen Teil seines theoretischen Strebens mit grosser Klarheit entwickelnden Ausführungen seines russischen Kritikers als ebensoviele Darlegungen seiner eigenen Methode an. Aber um die Mittel zu dieser „naturgesetzlichen" Erfassung der ökonomischen Erscheinungen zu gewinnen, mussten die verschiedenen Entwicklungsformen des sozialen Stoffes erst analysiert, „deren inneres Band" aufgespürt, kurz, die ganze empirische Fülle des Stoffes in eine *gedankliche* Form gebracht werden, welche selbst zwar nur aus dem historisch-konkreten

[1]) Karl Marx, „Kapital", I., 4. Auflage, Seite XIV.

[2]) Karl Marx, a. a. O., Seite VIII und VI.

Wesen desselben herausgeholt, aber doch nur mit dem Kopf, das heisst mit den Formen des wissenschaftlichen Denkens darin gefunden werden konnte. So ist der Weg von den durch Analyse bestimmten abstrakten allgemeinen Beziehungen zu dem Komplex des Konkreten, um diesen aus jenen zu begreifen, zwar nicht die naheliegendste, aber „offenbar die wissenschaftlich richtige Methode“.[1]) In ihr „führen die abstrakten Bestimmungen zur Reproduktion des Konkreten im Wege des Denkens“. Natürlich ist diese Methode „nur die Art für das Denken, sich das Konkrete anzueignen, es als ein Konkretes geistig zu reproduzieren. Keineswegs aber ist es der Entstehungsprozess des Konkreten selbst“.[1]) Oder wie derselbe Gedanke im „Kapital“ gewendet wird: „Gelingt dies (sc. diese geistige Reproduktion des Einzelnen aus dem Allgemeinen) und spiegelt sich nun das Leben des Stoffes ideell wider, so mag es aussehen, als habe man es mit einer Konstruktion a priori zu tun.“[2])

„Mit einer Konstruktion a priori“, — das klingt, wie gegen Kant gerichtet, und zielt doch nur gegen Hegel, gegen den auch die vorausgehende Anmerkung gemünzt ist, dass der geistige Reproduktionsprozess des Einzelnen nicht den wirklichen Entstehungsprozess des Konkreten bedeute. Deshalb ist eben diese logische Methode objektiv-logisch im Gegensatz zu dem subjektiven Prozess des Hegelschen Bewusstseins, und deshalb meint auch Engels in seiner Besprechung derselben, indem er dort ganz übereinstimmend mit dem vorhin dargelegten Gedankengange von Karl Marx gleichfalls erklärt, wie gegenüber der scheinbar angemessenen historischen (induktiven) Methode der Kritik der Oekonomie „die logische Behandlungsweise . . . allein am Platz“ war, dass diese in der Tat doch „nichts anderes sei als die historische, nur entkleidet der historischen Form und der störenden Zufälligkeiten“.[3]) Sie konstruiert also gewiss nicht mehr die Welt spekulativ a priori, aber

---

[1]) Karl Marx, „Einleitung zu einer Kritik der politischen Oekonomie“ in „Neue Zeit“, XXI., I., Seite 773. Vergl. hierzu auch „Kapital“, I., 4. Auflage, Seite 42: „Das Nachdenken über die Formen des menschlichen Lebens, also auch ihre wissenschaftliche Analyse, schlägt überhaupt einen der wirklichen Entwicklung entgegengesetzten Weg ein. Es beginnt post festum und daher mit den Resultaten des Entwicklungsprozesses.“

[2]) Karl Marx, „Kapital“, I., 4. Auflage, Seite XVII.

[3]) Friedrich Engels über Karl Marx, „Sozialistische Monatshefte“, 1900, IV., Seite 44.

sie bleibt sich bewusst, dass diese Welt nur begriffen werden kann, wenn sie geistig nachgeschaffen wird.

Der Unterschied der Forschungs- und der Darstellungsweise ist es also, dessen klare Erfassung durch Karl Marx man ebenso sich eigen machen muss, um nicht nur seine Methode recht zu verstehen, sondern seine dem erkenntniskritischen Standpunkt so nahe Stellungnahme nicht zu übersehen. Die Forschungsweise bedient sich der gewöhnlichen Mittel aller wissenschaftlichen Arbeit, der Induktion, Deduktion und des Experiments, vor allem aber braucht sie die Fülle des Erfahrungsstoffes. Aber dabei arbeitet sie überall bereits mit bestimmten überkommenen oder auch von ihr aus jenen verallgemeinerten Begriffen, wie zum Beispiel auf ökonomischem Gebiete Wert, Ware, Produktionsverhältnis etc., über deren Wesen sie keinen Aufschluss zu geben vermag. Hier stösst also die empirische Forschungsweise auf die formgebende Tätigkeit des menschlichen Kopfes, auf seine, ich möchte sagen, unmittelbare, noch naive Darstellungsweise. Diese auf einen wissenschaftlichen, das heisst widerspruchslosen Ausdruck zu bringen, ist eben das Streben der jetzt einsetzenden logischen Analyse. Erst nachdem sie den Erkenntnisgehalt jedes einzelnen dieses von der Flut des historischen Lebens angeschwemmten Begriffes derart festgestellt hat, dass er mit all den anderen, mit denen er eine materielle Verbundenheit aufweist, auch in ein Gedankenkontinuum eingehen kann, ist jene Stufe der Erkenntnis erreicht, welche die Darstellung des Gegenstandes in einer wissenschaftlichen Erfahrung, das heisst in einer Denkeinheit ermöglicht, in welcher das Einzelne von dem richtig erfassten Allgemeinen getragen wird und aus ihm konstruiert werden kann. So führt in der Tat die logische Arbeit Marx', wie wir schon vorhin sahen, bis an den Punkt, wo sie in der erkenntniskritischen Kants ihre direkte Ergänzung findet, indem ihr wissenschaftliches Ziel, die Mittel für die ideelle Widerspiegelung des Lebens, das heisst für die logische Beherrschung der historischen Erfahrung zu gewinnen, nur der knappe Ausdruck für den Tatbestand ist, den das berühmte Primordium des Kantschen Werkes aufnimmt: „Wenn aber gleich alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht eben alle aus der Erfahrung.“[1])

---

[1]) Imm. Kant, „Kritik der reinen Vernunft“, Einleitung zur 2. Ausgabe, Reclam, Seite 647.

Bei diesem Verhältnisse beider Denker zueinander ist es daher auch keine Willkür, analog gefasste logische Gedankenreihen von Karl Marx zu entsprechenden erkenntniskritischen Lehren Kants in Parallele zu stellen; sie erscheinen eben als eine Art „metaphysischer Erörterung“, die dort ihre transzendentale Begründung findet. Und daran ändert auch nichts, dass wir bei Marx so oft die Realität des Seins ausser dem Denken nachdrücklichst betont finden. Dies trifft immer nur den metaphysischen Standpunkt, und zwar besonders Hegels, bei dem ja das Denken in seinem Prozess das Sein selbst aus sich heraus erzeugte, „entliess“. Es trifft aber nicht den transzendentalen Standpunkt Kants, den Marx weder selbst einnahm noch bekämpfte, da er damals gar nicht zur Diskussion stand. Die Realität des Seins ausser dem Denken des Ichs ist vielmehr eines der sichersten Ergebnisse gerade des transzendentalen Standpunktes, da diese Realität nur in den das Ausser-uns-Sein erst herstellenden Anschauungsformen und in der die objektive Dinghaftigkeit darin erst begründenden Regelhaftigkeit des Bewusstseins ebenso unverlierbar und unantastbar wie dieses selbst gegründet ist. So sicher Bewusstsein ist, so sicher sind auch Dinge ausser uns, weil dieses „ausser uns“ nur eine Form des Bewusstseins ist.

Der Standpunkt Marx', der die vom Denken unabhängige Realität des Seins betont, ist also der positive, immanente Standpunkt der Wissenschaft, die gar keinen anderen haben kann und den in dieser Notwendigkeit gegen jede Skepsis sicherzustellen gerade die Transzendentalphilosophie alle Mühe aufwendet. Aber indem Marx weiters erkannt hat, dass diese Realität des Seins im Denken nicht einfach sich wie in einer plastischen Masse abdrückt,[1]) sondern nur in einer Aktion des Bewusstseins, nach eigenen (dialektischen) Gesetzen desselben im Menschenkopf ins Ideelle umgesetzt wird, wodurch erst wissenschaftliche Erfahrung zustande kommt, hat er das geistige Bindeglied geschaffen, welches von seinem zu dem transzendentalen Standpunkt führt. Denn dieser erst lässt uns einsehen, wie es denn möglich ist, dass eine vom Denken des Einzelforschers unabhängige Realität diesem überhaupt noch als wissenschaftliche Aufgabe gegeben sein kann.

Diesen verwandten Bezug des Marxschen zum Kantschen Denken,

[1]) Karl Marx, „Kapital“, III 2, Seite 352: „Alle Wissenschaft wäre überflüssig, wenn die Erscheinungsform und das Wesen der Dinge unmittelbar zusammenfielen.“

vermöge dessen das eine zum anderen überleitet, werden wir nachher noch gerade an einem wesentlichen Punkte der Analyse von Karl Marx kennen lernen, an der Analogie im Gedankengange der Darlegung des Fetischcharakters der Ware mit der transzendentalen Kritik des Ichcharakters des erkennenden Subjekts. An dieser Stelle und im jetzigen Zusammenhange aber kommt in Betracht, wie auch die transzendentale Kritik des Dinges ihr logisches Pendant bei Marx findet. Schrieb der junge Marx, der sich vom Einfluss der Hegelschen Philosophie noch nicht befreit hatte, im Jahre 1841: „Der Charakter der Dinge ist ein Produkt des Verstandes. Jedes Ding muss sich isolieren und isoliert werden, um etwas zu sein. Indem der Verstand jeden Inhalt der Welt in eine feste Bestimmtheit bannt und das flüssige Wesen gleichsam versteinert, bringt er die Mannigfaltigkeit der Welt hervor, denn die Welt wäre nicht vielseitig ohne die vielen einseitigen“,[1]) so drückte der über Hegel schon längst hinausgekommene, der Philosophie bereits unabhängig gegenüberstehende „reife“ Marx diesen kritischen Gedanken, der dort überdies nur im Verlaufe einer politisch-praktischen Erörterung so nebenbei gelaufen war, viel richtiger in direkt logisch-methodologischer Beziehung so aus: „Das Konkrete ist konkret, weil es die Zusammenfassung vieler Bestimmungen ist, also Einheit des Mannigfaltigen. Im Denken erscheint es daher als Prozess der Zusammenfassung, als Resultat, nicht als Ausgangspunkt, obgleich es der wirkliche Ausgangspunkt und daher auch der Ausgangspunkt der Anschauung und der Vorstellung ist.“ [2]) So tritt zwar auch hier sofort wieder der Vorbehalt gegen die idealistische Spekulation auf, wie ja auch eine spätere Stelle noch einmal ausdrücklich darauf aufmerksam macht, dass selbst die abstraktesten Kategorien das Produkt historischer Verhältnisse sind und ihre Vollgültigkeit nur für und innerhalb dieser Verhältnisse besitzen. Aber gegenüber dieser Bemerkung, die ihren vollen Nutzen wesentlich nur für den immanenten Standpunkt der wissenschaftlichen Arbeit selbst entfaltet, steht die klare logisch-kritische Einsicht, dass „für das Bewusstsein . . . die Bewegung der Kategorien als der wirkliche Produktionsakt“ erscheint (der allerdings einen Anstoss von aussen erhalten muss), „dessen Resultat die Welt ist“. Und dies ist soweit

[1]) Karl Marx, „Nachlass“, I., Seite 289.

[2]) Karl Marx, „Neue Zeit“, XXI 1, I., Seite 773.

richtig, fügt Marx hinzu, „als die konkrete Totalität als Gedankentotalität, als ein Gedankenkonkretum in der Tat ein Produkt des Denkens ist; keineswegs aber ein Produkt des ausser oder über der Anschauung und Vorstellung denkenden und sich selbst gebärenden Begriffes, sondern die Verarbeitung von Anschauung und Vorstellung in Begriffen. Das Ganze, wie es im Kopfe als Gedankenganzes erscheint, ist ein Produkt des denkenden Kopfes, der sich die Welt in der ihm einzig möglichen Weise aneignet, einer Weise, die verschieden ist von der künstlerisch-religiös-praktisch-geistigen Aneignung dieser Welt. Das reale Subjekt (?)[1] bleibt nach wie vor ausserhalb des Kopfes in seiner Selbständigkeit bestehen, solange sich der Kopf nämlich nur spekulativ verhält, nur theoretisch",[2] also, wie wir vielleicht ergänzen dürfen, nicht praktisch wird.

Ich habe diese Stelle ihrem ganzen Umfang nach wörtlich wiedergegeben, weil sie so bezeichnend dafür ist, wie der logisch-kritische Gesichtspunkt von Karl Marx ganz und gar durch die Oppositionsstellung zu Hegel beeinflusst war und dadurch vielleicht nicht zur Selbstziehung der Konsequenzen gelangt ist, die von ihm zu Kant trieben. Vor allem musste die Herrschaft des „sich selbst gebärenden Begriffes" gründlich entwurzelt werden, worüber einstweilen die Frage in den Hintergrund trat, woher die anderen Begriffe ihre Legitimation nahmen, eine Sicherheit der Erkenntnis durch die mit ihrer Hilfe bewerkstelligte „Verarbeitung von Anschauung und Vorstellung" zu gewährleisten. Aber wie sehr der Standpunkt Marx' bereits dem erkenntniskritischen genähert war, das beweist gerade diese Polemik gegen Hegel in einer anderen Bemerkung, die, wenn wir ihren Sinn auf uns einsprechen lassen, uns direkt bis an die Pforten der Transzendentalphilosophie führt. Dass die Welt schliesslich als das Resultat von Kategorien des Bewusstseins erscheint,[3] nennt nämlich Marx eine Tautologie, was zunächst ausgesprochen gegen die Hegelsche Philosophie gemeint ist und wieder die eigene Ansicht scharf von ihr abgrenzen soll. Denn für Hegel, war die Welt, die dem Bewusst-

[1] Ob hier nicht eigentlich „Objekt" zu lesen wäre?

[2] Karl Marx, „Neue Zeit", a. a. O., Seite 773–774.

[3] Vergl. Karl Marx, „Elend der Philosophie", 7. Auflage, Seite 90: „Die ökonomischen Kategorien sind nur die theoretischen Ausdrücke, die Abstraktionen der gesellschaftlichen Produktionsverhältnisse."

sein sich erschliesst, nicht tautologisch mit der im Bewusstsein begriffenen Welt, sondern vielmehr dessen Entäusserung, dessen Anderssein; sie stand so dem Denken direkt als sein Produkt, seine Entfremdung gegenüber. Dagegen ist der transzendentale Standpunkt wirklich identisch mit jenem „philosophischen Bewusstsein", dem nach der Bestimmung von Marx „das begreifende Denken der wirkliche Mensch und die begriffene Welt als solche erst die Wirklichkeit ist".[1]) Er gerade greift den Gesichtspunkt auf, den Marx so entscheidend gegen Hegel festhält, dass die Welt als der Inbegriff alles Konkreten tautologisch als ein Produkt des Denkens herauskommen muss, wenn schon die konkrete Totalität des einzelnen nur als Gedankentotalität erfassbar ist. An die Stelle der metaphysischen Identität von Denken und Sein tritt so die kritisch verstandene Tautologie beider für das Bewusstsein, aber damit zugleich die Auslösung der weitertreibenden Kraft des erkenntniskritischen Denkens. Denn bei einer metaphysischen Besonderung des Denkens neben dem Sein ist es weiter keine Frage, wieso beide übereinstimmen, indem diese Wirkung von der einen oder der anderen Seite her erregt oder auch durch ein sie beide bestimmendes Prinzip hergestellt wird. Nun aber entsteht die kritische Frage, wie diese Tautologie für das Bewusstsein möglich ist, das heisst, wie es überhaupt zugeht, dass die konkrete Totalität im Gedankenkonkretum erschöpfend bezeichnet ist, wie also die ausserhalb des Kopfes selbständig verharrende Welt dennoch im Kopfe so vollständig erfasst wird, dass wir überhaupt nach jener äusseren Selbständigkeit gar kein Verlangen mehr tragen, weil sie uns von dem Ding gar nichts mehr bieten könnte, was wir nicht schon im Gedanken von ihm hätten. So führt also auch hier die in den leider so knappen Bemerkungen Marx' doch so inhaltsreich skizzierte Art seiner methodologischen Auffassung der wissenschaftlichen Arbeit, und zwar gerade vermittelst des von ihm so polemisch gegen die idealistische Spekulation zugespitzten Begriffes der Tautologie in der Beziehung des Logischen zum Realen, wieder an dieselbe Schwelle, zu der wir schon von den verschiedensten Seiten geführt wurden, über welche der Schritt nur in die Transzendentalphilosophie führt, vorausgesetzt, dass man nicht willens ist — stehen zu bleiben.

[1]) Karl Marx, „Neue Zeit", XXI 1, I., Seite 773.

Ich hoffe, dass dieser Abschnitt nicht missverstanden werden kann. Nur eine übelwollende Auslegung könnte ihn so auffassen, als würde ich Marx zu einem Erkenntniskritiker und noch dazu Kantscher Observanz machen wollen. Ich habe dagegen ausdrücklich hervorgehoben, wie der Kantsche Standpunkt für die Zeit von Karl Marx ein historischer in dem Sinne war, dass er durchaus der Vergangenheit angehörte. Denn wenn auch schon 1865 der Ruf „Auf Kant zurück“ ertönte (O. Liebmann, „Kant und die Epigonen“), so blieb dies zunächst eine wirklich ganz interne Bewegung der Schulphilosophie. Das philosophische Denken von Marx lag für sein Bewusstsein sicher nicht in der Richtung auf Kant, befand sich vielmehr in der heftigsten Opposition gegen die idealistische Philosophie, die ihm allerdings durch Hegel vertreten war.

Aber hier kam es nicht darauf an, welche Meinung Marx selbst über seinen philosophischen Standpunkt hatte, sondern welche Stelle sein Denken im Zusammenhang der philosophischen Arbeit überhaupt, soweit dieselbe sich auf das Problem der Erkenntnistheorie bezieht, einnimmt. Bei einer anderen Gelegenheit, nämlich bei der Darlegung der Rolle, welche die Dialektik im Marx-Engelschen System des Denkens spielt, wird voraussichtlich näher auf den philosophischen Charakter von Karl Marx eingegangen werden können und sich klar zeigen, dass mir nichts ferner liegt, als zu verkennen, wie massgebend der positivistisch-materialistische Standpunkt für Marx geworden ist. Wenn aber Marx, wie wir gesehen haben, sich stets in so lebhaft bewusstem Gegensatz zum naturwissenschaftlichen Materialismus befand, dass er nicht nur nicht in ihm aufging, sondern seine Borniertheit überwand so gut wie die Hegelsche Sublimität, so hat er das selbst seinem dialektischen Denken zugeschrieben, von dem wir wissen, dass es der logische Kern der Hegelschen Methode war. Ist dies sogar für das Bewusstsein von Karl Marx richtig, so galt es hier noch, zu zeigen, was Marx nicht in seinem Bewusstsein haben konnte, wie dieser sein scharf herausgearbeiteter Standpunkt logischer Kritik ihn mit der kritischen Philosophie in eine Geisteslinie stellt, und darin den Grund anzuzeigen, der den „Materialismus“ von Marx zu einer den übrigen echten Materialismus seiner Zeit nicht nur so überragenden, sondern auch überlebenden Erscheinung gemacht hat.

XII.

Die Provenienz des Zweckbegriffes.

Indem sich die Erörterung nun wieder der teleologischen Auffassung zuwendet und sich anschickt, ihr jene Argumente entgegenzustellen, die ihr Unrecht erweisen sollen, wird der vorausgegangene Abschnitt kaum als eine diese Untersuchung hemmende Abschweifung empfunden werden können. Denn wenn es auch wahr ist, was zuvor schon betont wurde, dass Richtigkeit oder Unrichtigkeit seiner Ausführungen über das Verhältnis von Karl Marx zur Erkenntniskritik für den im folgenden gegenüber der Teleologie eingenommenen Standpunkt nicht entscheidend ist, der vielmehr ganz für sich genommen sich behaupten muss und daher auch nur so zu verstehen ist, so erscheint doch die Aufgabe selbst, an die wir jetzt schreiten, um so dringender, nachdem sich herausgestellt hat, dass nicht nur der wissenschaftliche, sondern auch der ihn tragende logisch-kritische Standpunkt von Karl Marx durchaus jener teleologischen Grundansicht entgegen ist, welche diese beiden Gesichtspunkte in sich hineinnehmen will. Wir haben so unsere Ueberzeugung gefestigt, dass es sich im Streit mit ihr tatsächlich um die Verteidigung der Grundlagen des Marxismus auf erkenntniskritischem Gebiete handelt.

Damit ist aber auch von selbst eine notwendige Begrenzung der Arbeit gegeben, dass es nämlich bei dem Versuch einer Widerlegung der teleologischen Auffassung in diesem Zusammenhang unmöglich auf eine Durcharbeitung aller jener Fragen ankommen kann, die wir in dem vorausgeschickten Resumé über diese Ansicht sich in solcher Fülle aufrollen sahen. Wie gleichfalls bereits bemerkt, werden hier nur die, m. E., entscheidenden Gesichtspunkte bezeichnet werden können, von denen aus eine solche umfassende Durcharbeitung zu einem die entgegenstehende Anschauung aufhebenden Resultat führen dürfte. Denn diese ganze erkenntnistheoretische Erörterung ist hier ja gar nicht Selbstzweck, sondern der notgedrungene Umweg, den wir gehen müssen, um das Wesen der Wissenschaft im allgemeinen und das der Geistes- sowie Sozialwissenschaften im besonderen festzustellen. Alle eingehende Auseinandersetzung müsste eigentlich diesen Bezug verwischen, während andererseits doch die blosse Skizzierung des Standpunktes und Ganges der Untersuchung gegenüber der teleologischen Auffassung

genügt, um von da aus sowohl ihre unmittelbaren Ergebnisse als ihre Tragweite nachzuprüfen.

Ob nun der Autor, der es einmal sich zugemutet hat, in einen theoretischen Streit einzutreten, den ersten Schritt nur zaghaft tut, ist wohl eigentlich durchaus seine Privatsache. Wenn ich dennoch dieses Eingeständnis öffentlich vorbringe, so ist es nicht so sehr der sicherlich für jedes Denken, das sich selbst zwar wert hält, aber doch gleichzeitig bescheidet, kaum zu unterschätzende Umstand, dass es eine der glänzendsten Richtungen der modernen kritischen Philosophie ist, die diese Umbiegung des Erkennens ins Teleologische vollzieht. Auch den vielen grossen Schwierigkeiten der Aufgabe entspringt jenes Zögern nicht so sehr, als vorerst dem unbehaglichen und befremdenden Eindruck, dass der erste Schritt zur Widerlegung der Ansicht, die wir zu bekämpfen suchen, so überaus einfach und unverkennbar erscheint, — sobald man gefunden hat, wohin er zu richten ist. Es scheint dann ganz unfassbar, dass ein so naheliegender Einwand gegenüber einer so durchdachten Philosophie wirklich ausschlaggebend sein kann; und nur die Besinnung, dass diese Klarheit und Handgreiflichkeit des Einwandes doch selbst erst das Resultat einer mühsamen Sichtung der gegnerischen Ansichten und scharf logischer Scheidung der in ihr durcheinander gehenden ganz heterogenen Standpunkte der Betrachtung ist, beruhigt nicht nur über das anfängliche Befremden, sondern sieht nun die Kraft dieses Einwandes gerade in dieser seiner Einfachheit legitimiert.

Dieser Haupteinwand geht nämlich dahin, dass man alles das, was die teleologische Auffassung über die unumgängliche Begründung jeder Realität allein durch die formale Gesetzlichkeit des Denkens ausgeführt hat, durchaus anerkennen kann — wie man wohl auch nicht anders wird umhin können — ohne nur irgendwie dadurch genötigt zu sein, die Umbiegung dieser Gesetzlichkeit selbst ins Teleologische, in ein Sollen vornehmen zu müssen. Wir folgen mit lebhaftem Interesse und ungeteilter Zustimmung den in durchsichtiger Klarheit sich entwickelnden Auseinandersetzungen Windelbands und Rickerts, in denen die ganze Erfahrung, auf der alle Wissenschaft ruht, aus der Regelhaftigkeit unseres Erkenntnisvermögens, aus der formalen Aktion des Bewusstseins ihre notwendige und allgemeingültige Bestimmtheit eben als Denknotwendigkeit empfängt. Allein von der so aufgedeckten Funktionalität des

Bewusstseins scheint kein anderer als ein Schritt der Willkür dahin zu führen, die in ihr gegründete Denknotwendigkeit, welche eigentlich nur eine andere Bezeichnung für das Sein des Bewusstseins selber ist, als ein Sollen anzusprechen. Es scheint mir schlechterdings kein Grund auffindbar, der diese Umbiegung der Denknotwendigkeit aus einem Wirken des Bewusstseins in ein Sollen für die denkende Betrachtung, ich will nicht einmal sagen, nötig machen, nein, auch nur als naheliegendste vorläufige Annahme berechtigt erscheinen liesse. Und deshalb trägt diese Lehre, wenigstens, so viel ich sehen kann, den Charakter barer Willkürlichkeit an sich, der freilich so unverhüllt in der gegnerischen Auffassung nicht auftritt, sondern vielmehr durch den Schein sehr bündiger Beweise verdeckt wird. Dass aber überhaupt ein solcher Schein entstehen konnte, hat seinen Grund in einem Umstand, in dem sich erst die eigentliche Bedeutung dieses Einwandes erschliesst, weil er eine der bedenklichsten Lücken im Gefüge des logischen Panzers der teleologischen Auffassung offenbar macht, die, einmal erkannt, geradezu die Grundlage für alle weiteren Ausführungen liefern wird, mit welcher wir ihr entgegentreten werden. Dieser Umstand ist das Durcheinandergehen des theoretischen und praktischen Standpunktes in einer Untersuchung von wesentlich nur erkenntnistheoretischem und logischem Charakter. Durch diese Vermischung allein kommt überhaupt der Zweckbegriff in eine theoretische Erörterung und tritt, insoferne seine Heranziehung zwar nur aus praktischen Gründen gerechtfertigt erscheint, nun gleichwohl infolge dieser Vermischung auch bereits als überhaupt legitimiert auf. Was eigentlich Willkür in der Behauptung ist, solange der theoretische Standpunkt eingehalten wird, scheint es nicht mehr zu sein, weil unversehens die Betrachtung unter den praktischen Gesichtswinkel gebracht wurde, aus dem nun freilich die Dinge anders gesehen werden. Das zeigt sich schon in dem kritischen Grundgedanken dieser Auffassung.

Man erinnere sich, wie Windelband darlegte, dass die Allgemeingültigkeit der Axiome des Erkennens in ihrer Notwendigkeit nicht anders als teleologisch begründet werden könne. Wir wurden ausdrücklich aufmerksam gemacht, dass es, abgesehen von dieser einzigen Möglichkeit, sonst durchaus ein Widersinn sei, die Gültigkeit eines theoretischen Axioms erweisen zu wollen. Nur aus ihrer unentbehrlichen, absolut notwendigen Erforderlichkeit, wenn

wahre Erkenntnis zustande kommen soll, ergebe sich erst die eigentliche Begründung ihrer Allgemeingültigkeit, so dass also das Erkennen ebenso teleologisch durch einen obersten Zweck, den Wahrheitszweck, seinen gesetzmässigen Charakter erhält, wie das Wollen durch den Gutheits-, das Gewissen durch den Schönheitszweck. Auf diese Weise vollendete sich die kritische Methode in der teleologischen; und zweifellos stossen wir hier auf den festen Boden, in welchem sich die teleologische Auffassung am sichersten gegründet fühlt.

Wir wollen nun demgegenüber nicht die naheliegende Frage erheben, warum wir denn in aller Welt Wahrheit, Gutheit und Schönheit als oberste Zwecke anerkennen sollen? Denn darauf mag — das sei bis jetzt dahingestellt — die gewöhnlich gegebene Antwort genügend sein, dass jeder, der diese Zwecke sich nicht setzen will, ignoriert werden dürfe wie ein Tier oder Wahnsinniger. Aber eine andere Frage kann nicht in gleicher Weise umgangen werden: Wieso nimmt dies Reich des Allgemeingültigen auf seinen so verschiedenen Gebieten des Wahren, Guten und Schönen überall die gleiche Form, die Zweckgestalt an? Oder anders gewendet: Ich will gar nicht daran zweifeln, dass ich das Wahre, das Gute, das Schöne wollen soll. Aber ich frage, woher kommen uns diese obersten Zwecke? Ist es so selbstverständlich, dass die Aktion des Bewusstseins auch ausserhalb jenes Bereiches, auf dem uns die Form des Zweckes durchaus vertraut ist, dem des Wollens, Zweckcharakter besitzt, so dass diese Frage gar nicht entstehen könnte? Oder ist nicht vielmehr das Gegenteil der Fall, so dass uns der Zweck ausserhalb dieser Sphäre eigentlich durchaus unverständlich wird?

Die Axiome mögen daher immerhin ihre notwendige allgemeine Geltung nur unter der Voraussetzung eines wahren Erkennens als ihres Zweckes haben, so frage ich: Wieso kann ich eine solche Voraussetzung machen, mit welcher ein so komplizierter und dem Denkvorgang so inadäquater Begriff wie der Zweck ungeprüft an die Spitze der Erkenntniskritik tritt, deren Tugend mit Recht von jeher darin erblickt wurde, dass sie voraussetzungslos sei, das heisst, dass sie nicht mehr voraussetzen dürfe als ihren Gegenstand, die blossgelegte Tatsächlichkeit ihrer Probleme?

Es ist gewiss sehr bestechend für die Einheitlichkeit der Auffassung überhaupt, wenn zuletzt auch die Logik mit der Ethik

und Aesthetik am selben Strange zieht: dem Menschenzweck. Wenn nur diese Einheit nicht so auffallend einer symmetrischen Konstruktion gliche! In der Tat scheint auch etwas von der alten naiven Teleologie, die für den Menschen alles gruppierte, indem sie überall einen Bezug auf seine Erdenzwecke fand, hier trotz der kritischen Form, in welcher sie jene alte Beschränktheit abgestreift hat, doch insoferne wieder aufzuerstehen, als zuletzt die Welt doch wenigstens um der obersten menschlichen Zwecke des Erkennens, Wollens und Geniessens oder richtiger durch diese Zwecke für uns da sein soll. Statt dass doch die gerade in dieser kritischen Auffassung so stark betonte Tatsache eines unreduzierbaren Restes des Gegebenen, den alles Erkennen bei sich führt und der sich keiner Notwendigkeit fügt, weder der logischen noch der ethischen oder ästhetischen, deutlicher Hinweis wäre, wie zwar diese Welt ganz und gar nur des Menschen Welt ist, aber, weil auch ihm bloss gegeben, weder von ihm als Zweck gesetzt noch in ihrem realen Prozess zu einem solchen zugerichtet, sondern nur, einmal vorhanden, in seinem Denken zu seinem Zweck gemacht werden kann.

Aber allerdings, so wie jegliches Ding in dieser Welt, vermag das Denken dann auch sich selbst in eine teleologische Beziehung zu seinen Inhalten zu bringen, also sich selbst in seiner Art zu funktionieren einer Beurteilung zu unterwerfen, von deren Standpunkt aus sein logischer Charakter — widerspruchslose Einheit der Erkenntnis — als Zweck seiner Aktion gegenüber einem bestimmten Erfahrungsstoffe erscheint. Dann tritt also freilich auch hier ein Zweck auf, der aber ein Zweck im Denken ist und hervorgeht aus einer Auffassung desselben als eines Mittels zum Erwerb inhaltlicher Wahrheit, somit aus einer Auffassung, deren Grundlagen, wie wir gleich sehen werden, nicht mehr der theoretischen, sondern der praktischen Sphäre des Bewusstseins angehören. Hütet man sich aber, den Standpunkt einer praktischen Beurteilung des Denkens ohne weiteres mit dem theoretischen zusammenfliessen zu lassen, der allein jener der Kritik des theoretischen Vermögens unseres Bewusstseins sein muss, dann kann das Denken nur losgelöst von jener praktischen Beziehung auf den Wahrheitszweck als eigentliches Objekt erkenntnistheoretischer Untersuchung in Betracht kommen, obwohl zuzugeben ist, ja nicht einmal übersehen werden darf, dass es in dieser

Isolierung nirgends anders als in der zum Behuf der Erkenntnistheorie vorgenommenen Abstraktion vorkommt.

Also wird auch die Erkenntnistheorie zwar nicht vergessen dürfen, dass sie mit der kritischen Erörterung des theoretischen Verhaltens des Bewusstseins noch lange nicht dessen ganzes Wesen erschöpft hat; sie wird bereitwilligst ihre Erkenntnis, die sie über diese eine Seite des Bewusstseins gewonnen hat, ergänzen und vervollkommnen aus der durch die praktische Philosophie verschafften Erkenntnis seiner anderen Seiten. Aber um überhaupt nach jeder dieser besonderen Richtungen hin irgendwelche sichere Einsichten zu gewinnen, muss die Untersuchung für jedes einzelne Gebiet den ihm charakteristischen Standpunkt ausschliesslich festhalten. Das im politischen Leben so mächtige „Divide et impera" gilt auch im theoretischen Bereiche: nur durch die Vielheit der vor der Abstraktion gelieferten Standpunkte zur einseitigen Betrachtung der Dinge kann die Totalität ihrer Vielseitigkeit theoretisch überhaupt bewältigt werden.

So wird gewiss auch uns der praktische Zug des Erkennens noch besonders interessieren. Aber zuvor ist es nötig, ihn für die erkenntnistheoretische Betrachtung ganz auszuschalten und sich deutlich zu machen, dass diese, ohne willkürlich zu werden, als ihr Objekt nichts anderes voraussetzen darf als die reine Gegebenheit des Bewusstseins in seiner spezifischen Funktion, also das Sein, oder besser gesagt, die Aktion des Bewusstseins. Die in der Allgemeingültigkeit der theoretischen Axiome sich dokumentierende Denknotwendigkeit, — das ist der Tatbestand der Erkenntnistheorie, welcher ihr aufgegeben ist. Dagegen diese Denknotwendigkeit für ein Sollen ausgeben, die Axiome demnach nur als unentbehrliche Mittel zu einem von diesem transzendentalen Sollen gesetzten Zweck verstehen, das ist voraussetzungsvollste Deutung jenes Tatbestandes und im Grunde nur eine kompliziertere Wiederholung des erkenntniskritischen Problems, ein verwirrendes idem per idem. Denn die absolute Setzung des Wahrheitszweckes als kritische Grundlage wahrer Erkenntnis überhaupt kann, da sie doch auf kritischem Boden gewiss nicht als Ausfluss eines metaphysischen Prinzips verstanden sein will, als Autonomie im analogen Sinne, wie die des Sittengesetzes dagegen gar nicht als bestehend aufzuzeigen ist (was freilich erst später nachgewiesen werden kann), nichts anderes bedeuten als einen anderen Ausdruck für das Dasein der ihrer Eigen-

art nach erst noch zu bestimmenden Funktionalität, Gesetzlichkeit des Denkens selbst. Ob jene Deutung berechtigt ist oder nicht, ergibt sich also allererst aus der Antwort auf die vorige Frage, zu der wir uns wieder zurückgeführt sehen: woher ich Wahrheit als Zweck habe?

Und das ist keine müssige Frage, die einfach mit dem Hinweis darauf erledigt werden kann, wie es etwa bei Windelband geschieht, dass wir in unserem Bewusstsein die Geltung der Axiome doch in „unmittelbarer Evidenz" vorfinden. Es geht nicht an, mit Bezug darauf zu sagen, dass wir also den Wahrheitszweck in der sichersten Ueberzeugung unseres Inneren einfach haben. Denn was wir allerdings in unmittelbarer Evidenz des Bewusstseins haben, das ist einzig und allein bloss der Anspruch der Allgemeingültigkeit in allen Betätigungsweisen des Bewusstseins, nicht aber, dass wir uns ebenso in allen damit auf Zwecke beziehen. Dies letztere ist uns unmittelbar nur im Gebiete des Wollens evident, darüber hinaus aber kein ursprünglicher Besitz unseres Bewusstseins mehr, sondern eine Schlussfolgerung des Denkens, die sich daher wohl oder übel mit Gründen wird ausweisen müssen.

Gewiss kann die unmittelbare Evidenz der Allgemeingültigkeit in ihren verschiedenen Erscheinungsweisen unseres Bewusstseins als logische, ethische und ästhetische Allgemeingültigkeit in keiner Weise erklärt oder bewiesen, sondern eben von der denkenden Betrachtung nur aufgenommen werden. Aber das gilt nur von diesem Charakter der Allgemeingültigkeit des Bewusstseins selbst, nicht auch von den Axiomen und Normen, in welche sich die spezifische Allgemeingültigkeit zerlegt. Ist daher erst der Charakter der Allgemeingültigkeit in ihren verschiedenen Gebieten aus der Beschaffenheit der jeweiligen Aktion des Bewusstseins, um die es sich gerade handelt, aufgezeigt, beschrieben, dargelegt, so erklären sich dann die Axiome in ihrer Geltung aus ihm und vermögen so auch durch Aufdeckung ihres Zusammenhanges mit ihm bewiesen zu werden.

Sobald daher die Axiome des Erkennens als Normen im selben Sinne wie die der Ethik hingestellt werden, nur dass sie hier im Dienste nicht eines praktischen, sondern eines theoretischen, des Wahrheitszweckes, stehen, so genügt es nicht, sich darauf zu stützen, dass doch das Streben nach Wahrheit eine unerschütterliche Tatsache unseres geistigen Wesens sei. Denn zunächst wäre

dagegen aufmerksam zu machen, was wir zwar erst später werden genauer darlegen können, aber schon jetzt als hoch bedeutsamer Richtpunkt nicht übersehen werden sollte, dass auch hier Zweierlei unter dem einen Begriff des Wahrheitsstrebens ineinanderfliesst, nämlich die theoretische Scheidung des Falschen und Richtigen im Urteil überhaupt und die praktische Anforderung an das fremde Denken, das bei sich im eigenen Denken als wahr Erkannte gleichfalls anzuerkennen. Allein auch abgesehen von dieser sehr folgenschweren, die ganze Urteilstheorie Windelbands tragenden Unbestimmtheit des Wahrheitsbegriffes, blieben wir mit jener Berufung auf das fundamentale Wahrheitsstreben immer noch im praktischen Bereiche, wo es gar kein Wunder ist, dass wir auf Zweckbeziehung stossen. Nur wenn aus der spezifischen Eigenart der als „wahr“ bezeichneten Allgemeingültigkeit in ihrer rein theoretischen, in solcher Reinheit sich nur der strengsten Abstraktion darbietenden Gestalt des Erkennens auch jetzt noch der Zweck hervorspringt, dann wäre die Zweckbeziehung selbst als Charakterzug auch des theoretischen Verhaltens unseres Bewusstseins aufgezeigt. Eine solche Darlegung ist aber — das wird sich im Fortgange unserer Erörterung schrittweise bestätigen — gar nicht einmal möglich vom Standpunkte der gegnerischen Auffassung, die bewusstermassen diese abstrakte Heraushebung des rein theoretischen Problems des Erkennens gar nicht vorzunehmen gewillt ist, weil sie, überwältigt von der an sich grossen Entdeckung, wie reichen Anteil das praktische Verhalten des Menschen an dem Prozess der inhaltlichen Wahrheitserwerbung habe, der Meinung zugeführt wurde, nur in der Vereinigung beider Gesichtspunkte, des theoretischen und praktischen, die richtige Stellung für die umfassende Lösung ihres Problems genommen zu haben.

Aber Vereinigung der Standpunkte ist noch immer nicht Begründung solch theoretischen Vorgehens. Und insolange daher die Zweckbeziehung aus dem Charakter des theoretischen Bewusstseins selbst nicht zutage gefördert wurde, bleibt die Frage bestehen, woher denn in aller Welt der Zweckbegriff, den es in seiner eigenen Sphäre nicht findet, ihm anfliegen konnte. Da ist es denn gerade der Vorwurf, dass die Frage, woher und wieso wir die obersten Zwecke des Bewusstseins haben, eine müssige sei, der uns rasch zur gesuchten Antwort führt. Denn diese Frage ist allerdings eine

müssige auf ethischem (praktischem) Gebiete, auf dem Gebiete des Wollens. Und die ganze Kraft der mit dem Wahrheitszweck als grundlegenden kritischen Begriff operierenden Beweisführung der teleologischen Auffassung des Erkennens beruht zu einem sehr grossen Teil darauf, dass durch eine stillschweigende Gleichsetzung der ethischen mit der theoretischen Allgemeingültigkeit die dort gar nicht in Frage zu stellenden Konsequenzen aus der ersteren auch auf die letztere übertragen werden. Auf dem Gebiete des praktischen Verhaltens des Menschen kann naturgemäss die Frage gar nicht aufkommen, wieso die hier waltende Allgemeingültigkeit der Normen Zweckgestalt annehme, da ja ihr Substrat zwecksetzendes Wollen ist. Eine Gesetzmässigkeit des Wollens kann immer nur eine solche des Zweckes sein; jene andere, oft auch sogenannte Determination des Wollens ist ja nur eine Gesetzmässigkeit des Geschehens. Wollen und Zweckwollen ist ein und dasselbe, ein Wollen als leerer Drang nichts mehr als eine Abstraktion der Psychologie, mit welcher die Erkenntnistheorie sicher auf unrechtem Wege wäre. Hier also, im praktischen Gebiete, ist der Zweckbegriff autochthon, hier ist er, an die Spitze der kritischen Untersuchung gestellt, nur die bloss tatsächliche Voraussetzung des Gegenstandes der Erörterung, somit eine berechtigte, weil notwendige Voraussetzung.

Wenn es sich nun vielleicht so verhielte, dass auf den Gebieten der anderen Formen der Allgemeingültigkeit des Bewusstseins, also der ästhetischen und, worauf es uns hier besonders ankommt, der logischen, gewisse Erscheinungsweisen derselben, ja vielleicht ihre ganze historische, also bei der letzteren in der Form der Geschichte der Wissenschaften sich entwickelnde Gestalt in den praktischen Bereich fiele, so wäre es erklärlich, wieso ein nur in diesem heimischer Begriff, der Zweckbegriff, dennoch auf jene Formen selbst Anwendung finden konnte und so die eigenartige Verbindung des theoretischen mit dem praktischen Standpunkte ermöglichte, zumal noch dazu die bereits berührte Unklarheit eines zwieschlächtigen Wahrheitsbegriffes einer Urteilstheorie mit neuen Argumenten zustatten zu kommen schien, die zu dem gleichen Resultate gelangte. Und diese blosse Möglichkeit gewinnt an Wirklichkeitswert, wenn wir bedenken, dass die Allgemeingültigkeit der Wahrheit und Schönheit ihren ganzen Inhalt ja tatsächlich erst unter Menschen entfalten kann, also

erst, sobald sie das empirische Einzelbewusstsein überschritten und unter einer Vielheit von solchen Bewusstseinszentren wirksam geworden ist. Alles aber, was in ein Verhalten einer Vielheit von Subjekten eingeht, wird damit auch sofort Gegenstand der das gegenseitige Verhalten einer solchen bestimmenden, es zu einer Einheit verschmelzenden ethischen (praktischen) Gesetzmässigkeit. Die weitere Entwicklung der vorliegenden Untersuchung wird diese blosse Vermutung hoffentlich mit sehr realen Gründen rechtfertigen. Ueberhaupt muss ich bemerken, dass dieses Kapitel erst durch das im nachfolgenden Ausgeführte ebenso seine notwendige Erläuterung wie etwa noch fehlende Begründung finden kann. Dies rührt daher, dass hier bereits einige Ergebnisse der künftigen Erörterung vorweggenommen werden mussten, um die ganze Richtung unserer Darlegung besser kenntlich zu machen und ihren Leitgedanken voranstellen zu lassen, als welcher sich wohl einstweilen schon für akkreditiert halten wird dürfen und folgendermassen ausgedrückt sei:

> dass die teleologische Auffassung ihren Grundbegriff, den Zweck, ohne Legitimation über jenes Gebiet hinaus anwendet, aus dem sie ihn allein holen konnte, dem ethischen, und dies nur vermöge einer ihr nicht in prinzipieller Unterschiedenheit klar gewordenen Trennung des allerdings auch im theoretischen Erkennen enthaltenen praktischen Elementes, wodurch sie schliesslich noch verhindert wird, einen eindeutigen Begriff der Wahrheit selbst zu gewinnen, in dessen Handhabung sie vielmehr unausgesetzt zwischen einem logischen und praktischen Gebrauche desselben schwankt.

XIII.

„Sollen“ oder „Müssen“ als Charakter der Denknotwendigkeit.

In den Mittelpunkt der Erörterung tritt nun eine Frage, die aufzuwerfen wir uns nicht scheuen dürfen, wie sehr auch die Kunststücke alter und neuer Sophisten sie in Verruf gebracht haben mögen, um die schliesslich auch heute noch das Leben in seinen ernstesten Stunden sich bewegt und stets bewegen wird, die alte Pilatusfrage: „Was ist Wahrheit?“ Die Klage ist alt in der Philosophie, welche grosse Verwirrung, ja endlose Unklarheit die Zweideutigkeit der in ihr zur Verwendung gelangenden Begriffe ver-

schuldet habe, und wie auf diese Weise eben das, was ihr unentbehrlichstes Mittel zur widerspruchslosen Ausgestaltung ihrer Erkenntnis sein sollte, nur zu oft dazu gedient hat, sie in lächerliche Widersprüche zu verstricken und einen grossen Teil ihrer Kraft für die traurige Penelopearbeit zu vergeuden, das so entstandene Gewebe von Irrtum und Missverstand immer aufs neue wieder aufzutrennen. An einer berühmten Stelle bei David Hume drängt sich diese betrübende Einsicht dem Philosophen mit bitteren Worten auf die Zunge, wenn er sagt: „Man sollte billig erwarten, dass in Fragen, welche seit dem Bestehen der Wissenschaften und Philosophie mit Eifer erwogen und verhandelt worden sind, wenigstens über den Sinn der Worte unter den Streitenden Uebereinstimmung herrschen, und dass die Anstrengungen von 2000 Jahren wenigstens ermöglicht hätten, von den Worten zu dem wirklichen und wahren Streitgegenstand überzugehen. . . . Tritt man indes der Sache näher, so ergibt sich das Entgegengesetzte.“[1]) Als einen solchen zweideutigen Begriff bezeichnet Hume dort den der Willensfreiheit. Wir selbst hatten schon Gelegenheit, dieselbe Schädlichkeit der Aequivokation bei dem Begriff der Wissenschaft zu beobachten und werden noch anderen derartigen Begriffen begegnen. Auch die Frage nach dem Wesen der Wahrheit ist wie alle Grübelfragen diesem verderblichsten Geschick jeglicher nach Klarheit strebenden Untersuchung verfallen, dass sich in einem Wort zwei verschiedene Dinge bezeichnet finden, womit denn auch von jeher die Relativisten, Skeptiker und logischen Nihilisten ihr mehr oder minder feines und mehr oder minder bewusstes Spiel zu treiben vermochten. Während aber sonst die Duplizität des Begriffsinhaltes in vielen anderen Streitfällen doch bereits den Kundigen hinlänglich bekannt ist, ohne dass sie freilich zu verhindern vermöchten, dass die Unkundigen sie zur Anrichtung stets neuer Verwirrung benutzten, so scheint hier die Sache nicht ebenso günstig zu liegen. Und dies ist in der Tat etwas befremdend, weil die zu immer grösserer Vollkommenheit sich entwickelnde Methode der kritischen Philosophie ja geradezu auf der Scheidung dieser beiden Begriffe von Wahrheit beruht.

Wenn ein Urteil irgend einen Satz als wahr ausspricht, so ist zu unterscheiden der Inhalt dieses Satzes, der gewöhnlich als

[1]) „Untersuchung in Betreff des menschlichen Verstandes“, übersetzt von Kirchmann, 2. Auflage, Seite 79.

Wahrheit bezeichnet wird, und das eigentümliche logische a priori, durch welches allein dieser Charakter in den Satz einströmt und der gleichfalls als Wahrheit, eventuell als unmittelbare Evidenz, als innere Ueberzeugung, als unerschütterlicher Glaube an die Wahrheit angesprochen wird. Und doch ist ein grosser Unterschied zwischen beiden: das erstere ist stets ein zeitlich Bedingtes, ist eine Wahrheit, die mit der Zeit, in der sie gefunden wurde, entsteht und vergeht, das letztere aber ist eben das, was ermöglicht, dass, wie immer auch der Zeiten Inhalt wechseln mag, doch überhaupt irgend etwas in ihnen als wahr erkannt werden kann. Das eine ist der Zeiten Wahrheit, das andere die zeitlose Wahrheit, und wer daher fragt, was denn die Wahrheit sei, der muss achthaben, wonach er eigentlich fragt. Dass es uns nun ganz und gar auf die zeitlose Wahrheit ankommen wird, ist ohne weiteres klar. Aber weil dieser Unterschied, der so peinlich genau in der Erkenntniskritik gemacht wird, nicht ebenso im Bewusstsein bleibt, sobald es um die inhaltliche Wahrheit selbst geht, wie wir sie im Urteil gewinnen, wird auch nicht unbeachtet bleiben können, was diese inhaltliche, zeitliche Wahrheit sei. Und wir wollen die Antwort gleich vorausstellen, die vielleicht wieder paradox klingen mag, wie es allen Einsichten der Erkenntnistheorie eigen zu sein scheint, die zuerst stets befremdendes Staunen hervorrufen, so wie ja auch die Menschen staunen, wenn sie in geeignet gestellten Spiegeln sich zum erstenmal zugleich von rückwärts sehen können, obgleich sie nur erblicken, was ihnen angehört vom ersten Tage ihres Seins: *die* Wahrheit, die fortwährend in aller Munde ist und an welche meistens allein gedacht wird, sobald sich ein Streit über ihr Wesen entspinnt, die *inhaltliche* Wahrheit im *gegenseitigen Meinungsaustausch* ist *gar kein logischer, sondern ein ethischer und zudem ein historischer Begriff.* An ihm wird daher ein Sollen leicht Anknüpfung finden. Was aber in diesem Wahrheitsbegriff *theoretische Bedeutung* hat, das geht ganz und gar auf jene zeitlose Wahrheit zurück, an welche fast gar nie gedacht wird, wo wir ein Urteil als wahr bezeichnen, und beruht auf einer logischen Notwendigkeit, die nichts gemein hat mit irgend welchem Sollen.

Das nächstbeste Urteil, welches als wahr bezeichnet wird, mag uns darüber Aufschluss geben. Wenn ich, nach dem Augenschein urteilend, den Satz ausspreche — ich wähle absichtlich einen

solchen, dessen „Wahrheit" wissenschaftlich widerlegt ist — „die Sonne bewegt sich von Osten nach Westen um die Erde", so halte ich, solange ich nichts mehr von dem ganzen Vorgang weiss, als mir der Sinnenschein zeigt, dieses Urteil für zweifellos gewiss. Dabei fühle ich mich aber in keiner Weise zu diesem Urteil anders bestimmt, als dass ich den ganzen Vorgang eben so vor Augen habe. Es ist schon eine nicht mehr völlig zutreffende Charakteristik dieses Erlebnisses, wenn ich sagen würde, der Sinnenschein zwänge mich, so zu urteilen. Es ist freilich ein Müssen, wie wir gleich sehen werden, aber ein Müssen, das hier nur für ein Nicht-anders-Können steht und zu dieser Bezeichnung als Müssen erst in der nachfolgenden Reflexion über den ganzen Vorgang gelangt, da doch nun einmal uns keine anderen Worte und Begriffe als die unserer Sprache zu Gebote stehen. Aber keine noch so angestrengte Reflexion vermöchte in dem das Urteil tragenden Erlebnis nun gar ein Sollen aufzustöbern, welches im Akte des Urteils geböte, so und nicht anders zu urteilen. Solange das urteilende Subjekt mit seinem Urteil für sich dasteht, also noch nicht in Gedankenaustausch mit anderen fremden oder eigenen Urteilen getreten ist, bleibt es geradezu unerfindlich, wie ihm ein Sollen in sein Denken kommen könnte. Denn jedes Sollen hat einen Sinn nur gegenüber einem Anders-Können — (daher auch Kant seine moralische Notwendigkeit nur einen kategorischen Imperativ genannt hat). Das auf sich gestellte urteilende Subjekt aber kann eben, den Sinnenschein vor Augen, nicht anders urteilen, als es getan. So ist es nun auch mit jedem anderen Urteil. Jedes Urteil, das als wahr gilt, ist, — und darin hat die moderne Logik nur einen Grundgedanken der kritischen Philosophie in sich aufgenommen,[1]) — mehr als eine blosse Vorstellungsverbindung, da es

[1]) Vergl. Imm. Kant, „Kritik der reinen Vernunft" (2. Auflage), Reclam, Seite 665—666: „Ich habe mich niemals durch die Erklärung, welche die Logiker von einem Urteile überhaupt geben, befriedigen können; es ist, wie sie sagen, die Vorstellung eines Verhältnisses zwischen zwei Begriffen. Ohne nur hier über das Fehlerhafte der Erklärung . . . mit ihnen zu zanken, . . . merke ich nur an, dass, worin dieses Verhältnis bestehe, hier nicht bestimmt ist. Wenn ich aber die Beziehung gegebener Erkenntnisse in jedem Urteile genauer untersuche und sie als dem Verstande angehörig von dem Verhältnisse nach Gesetzen der reproduktiven Einbildungskraft (welches nur subjektive Gültigkeit hat) unterscheide, so finde ich, dass ein Urteil nichts anderes sei als die Art, gegebene Erkenntnisse zur objektiven Einheit der Apperzeption zu bringen. Darauf zielt das Ver-

zugleich den Charakter der Notwendigkeit dieser Verbindung enthält und eben nur dadurch als wahr auftritt. Aber diese Notwendigkeit ist nicht eine solche des Sollens, sondern des Nicht-anders-denkmöglich-Seins, das heisst des logischen Müssens. Eine andere Verbindung der Urteilselemente gäbe gar keine Regel, nach der das Bewusstseinsmaterial geformt werden könnte, das heisst könnte gar nicht gedacht werden. Es ist unmöglich, dass ich, sobald ich die Sonne sich über den Himmel fortbewegen sehe und darüber urteile, nicht aussagte, dass sie sich bewege, aber nicht, weil ich es in mir als eine Anforderung empfinde, dass ich so denken soll, sondern weil ich den Vorgang durch meine Denkmittel (Raum—Himmel, Ding—Sonne, Zeit—Ortsveränderung) nicht anders denken kann. Die Denknotwendigkeit, welche also den Urteilen den formalen Charakter der Wahrheit verleiht, ist die des So-denken-Müssens.

Hier erhebt nun die teleologische Urteilstheorie einen wichtigen Einwand: dass nämlich der Satz eines noch ganz auf sich gestellten Denkens überhaupt noch gar keinen Charakter der Denknotwendigkeit oder Wahrheitsgewissheit an sich trage, daher eigentlich auch noch gar kein Urteil sei, als welches erst durch die eigentümliche bewusste Beziehung eines Aussageinhaltes auf ein ihn als richtig festhaltendes oder als unrichtig abweisendes Erkennen gegeben erscheint. Denn erst mit einer solchen Anerkennung oder Verwerfung tritt der Charakter der Denknotwendigkeit und damit zugleich der objektiven Gültigkeit des Urteils, also seine Wahrheit, auch im Bewusstsein des Urteilenden hervor. Bis dahin liege, soweit das Verhalten des erkennenden Subjekts bereits über die blosse Vor-

hältniswörtchen ist in denselben, um die objektive Einheit gegebener Vorstellungen von der subjektiven zu unterscheiden. Denn dieses bezeichnet die Beziehung derselben auf die ursprüngliche Apperzeption und notwendige Einheit derselben, wenngleich das Urteil selbst empirisch, mithin zufällig ist, zum Beispiel, die Körper sind schwer. Damit ich zwar nicht sagen will, diese Vorstellungen gehören in der empirischen Anschauung notwendig zueinander, sondern sie gehören vermöge der notwendigen Einheit der Apperzeption in der Synthesis der Anschauungen zueinander, das ist nach Prinzipien der objektiven Bestimmung aller Vorstellungen, soferne daraus Erkenntnis werden kann, welche Prinzipien alle aus dem Grundsatze der transzendentalen Einheit der Apperzeption abgeleitet sind. Dadurch allein wird aus diesem Verhältnis ein Urteil, das ist Verhältnis, das objektiv gültig ist und sich von dem Verhältnisse eben derselben Vorstellungen, worin bloss subjektive Gültigkeit wäre, zum Beispiel nach Gesetzen der Assoziation, hinreichend unterscheidet."

stellungstätigkeit hinaus zur Verbindung oder Zerlegung derselben geschritten ist, nur eine reine Aussage oder, wie Bergmann dies genannt hat, eine Prädizierung vor.

Es scheint mir jedoch, als ob ein solcher Einwand seine Bedeutung, die ihm heute von einer so grossen Richtung der modernen Logik bereitwillig zugestanden worden ist, doch nur aus der schon gekennzeichneten Unbestimmtheit aufrecht zu erhalten vermag, in welcher der Wahrheitsbegriff innerhalb der teleologischen Urteilstheorie zur Anwendung gelangt. Er ist daher, weit entfernt, diese Theorie zu stützen, vielmehr vortrefflich geeignet, recht anschaulich zu machen, wie sehr sie gerade durch das, was sie in diesem Einwand für ihren eigenen Standpunkt als charakteristisch festzuhalten bestrebt ist, von ihrem logischen Wege abgebracht und in das psychologische Gebiet, ja zuletzt sogar auf ein Feld geführt werde, das überhaupt gar nicht mehr der theoretischen, sondern nur noch der praktischen Betrachtung der Dinge angehört.

Da unsere Ausführungen sich später noch ausführlicher mit dem Charakter der inhaltlichen Wahrheit beschäftigen werden müssen, so sei hier noch einmal an die schon vorher kurz entwickelte Vorwegnahme ihres Resultats erinnert: dass diese inhaltliche Wahrheit durchaus nur als ein praktischsozialer Begriff wird abgehoben werden müssen von dem allein der logischen Sphäre angehörigen formalen Wahrheitsbegriffe und dass er überall nur erst in einem historischen Prozesse, dessen psychologische Mittel eben Anerkennung und Bestreitung sind, als zur Entwicklung und zum Ausdruck gelangend wird aufgezeigt werden können. Das Anerkennen oder Bestreiten eines Aussageinhaltes setzt daher überall den Charakter der formalen Wahrheit voraus, von welcher aus ja erst möglich ist, im sozialen Gedankenaustausch — und dazu gehört vermöge des transzendentalen Charakters der Allgemeingültigkeit in jedem Denken auch der eigene — irgend eine Aussage anzuerkennen oder zu verwerfen. Die teleologische Urteilstheorie gelangt so unversehens dazu, das sicherlich richtig herausgehobene Kriterium der objektiven Gewissheit, durch welches erst über das blosse Vorstellen hinaus ein Urteilen stattfindet, nicht mehr in seiner logischen Gestalt festzuhalten, in welcher es die Geltung des Urteils bedeutet, sondern sich in seine psychologische und sozialhistorische Erscheinungsweise zu verlieren, bei welcher es sich nur mehr um die Art handelt, in

welcher diese Geltung im einzelnen Falle zustande kommt und sich behauptet, und wobei dann allerdings wesentlich wird, dass eine solche Geltung des Urteils nur im Anerkennen oder Verwerfen bewusst werden kann. Und dieser erste Schritt abseits vom logischen Wege zieht sofort den nächsten nach sich, mit welchem im Mittelpunkte dieser Urteilstheorie an die Stelle des für sie logisch allein relevanten Charakters der Wahrheit[1]) nun der Wille zur Wahrheit tritt, welcher praktisch gewiss von unendlicher Wichtigkeit ist, da es ohne ihn überhaupt keine Wissenschaft und also auch kein Bewusstsein formaler Wahrheit geben könnte, während doch Wissenschaft als theoretischer Begriff auch nicht ein Fäserchen praktischen Wesens in sich enthält.

Dieselbe Konsequenz, welche die teleologische Urteilstheorie so schrittweise von ihrer ersten alogischen Annahme her, dass das Wesen des Urteils in den theoretisch gar nicht bestimmbaren Akten des Anerkennens oder Vorwerfens zu erblicken sei, direkt aus jedem logischen Bereich herausgeführt hat, treibt sie auch noch weiter fort, nicht nur ihre eigene Grundlage zu sprengen, sondern sich in eine trotz aller Verwahrung metaphysisch anmutenden Transzendenz zu verlieren. Obzwar sie nämlich den richtigen Gesichtspunkt mit Energie herausarbeitet, dass man von Wahrheit nur im Urteil reden könne, weil es doch keinen Sinn habe, von einer Vorstellung, die wir entweder besitzen oder nicht, zu sagen, sie sei wahr oder falsch, so wird sie doch durch ihre Hinwendung auf den praktischen Begriff des Willens zur Wahrheit, der allein ein Anerkennen oder Verwerfen ermöglicht, sofort dazu gedrängt, diese Wahrheit nicht mehr dort zu suchen, wo sie ihrer eigenen Lehre zufolge doch allein gefunden werden kann, im Urteil, sondern in einem offenbar ausserhalb alles Urteilens gelegenen Wahrheitswerte, auf den sich ja alle Aussagen erst beziehen müssen, um in einer Bejahung oder Verneinung desselben nunmehr zu Urteilen zu werden. Wahrheit ist daher gerade nach der teleologischen Urteilstheorie und im Gegensatz zu einem ihrer lapidaren Grundsätze überhaupt gar nicht mehr im Urteile, sondern strömt in dasselbe ein aus einem transzendenten, in der Tat allen konkreten Urteilen jenseitigen, absoluten Wahrheitswert, der als eine Art theoretisches Daimonion im Bewusstsein jedes einzelnen seinem Erkennen zu-

[1]) Vergl. Rickert, „Gegenstand etc.", Seite 89 ff.

spricht oder abmahnt. Auf diese Weise vollendet sich also die teleologische Urteilstheorie erst in der Lehre von einem transzendenten, auf Wahrheitsbejahung gerichteten Sollen, mit welcher sie aber zugleich auch das erkenntniskritische Gebiet überschreitet.[1])

Hält man nun aber die logische Grundunterscheidung zwischen dem formalen und dem inhaltlichen Wahrheitsbegriff, zwischen logischer Evidenz und historisch-sozialer Richtigkeit unverrückbar im Auge, so wird man hoffentlich der hier vertretenen Ansicht zustimmen, dass die so viele Verwirrung stiftenden und so vom Streite der Meinungen umtosten psychologischen und ethischen Phänomene des Anerkennens und Verwerfens, des Beurteilens oder kritischen Entscheides, der Bejahung und Verneinung überhaupt gar nicht in eine logische Urteilstheorie gehören, als welche ihren Tatbestand nur darin erblicken kann, dass das Urteil jene Form eines Vorstellungsinhaltes darstellt, in welcher derselbe als in einer objektiven Einheit verbunden gesetzt erscheint. Der logische Charakter des Urteils ist durch das bestimmt, was in dem fertigen, gültigen Urteil, sobald es auf seinen logischen Wert hin untersucht wird, anzutreffen ist, mögen nun diese Elemente bloss implizite im Urteilsakt oder auch explizite im deutlichen Bewusstsein des Urteilenden von seinem Urteil vorhanden sein. Es ist also für die logische Betrachtung des Urteils ganz irrelevant, ob mit einem Satz, der von irgend jemandem ausgesprochen wird, auch etwas direkt anerkannt oder bestritten werde, ob der Sprechende selbst bereits das deutliche Bewusstsein der objektiven Gültigkeit seines Ausspruches hat oder nicht, ob er dabei daran denkt, dass er seinen Aussageinhalt als wahr angesehen wissen will oder nicht: genug, dass er diesen Satz durch eigenes Denken so und nicht anders zu bilden vermochte, also nicht bloss eine Wortfolge gedankenlos nachgesprochen habe, — und sofort hat die Logik nun ihr Urteilsproblem darin, dass der Sprechende mit diesem Satz einen bestimmten Vorstellungsinhalt eben nicht bloss als Vorstellungsinhalt, sondern als objektive Einheit ausgedrückt hat, die er eben deshalb nur so und nicht anders denken konnte.

Die Auflösung dieses Problems seiner transzendentalen Mög-

[1]) Dass daran auch nichts durch den Rückgriff auf den kritischen Fundamentalbegriff eines „Bewusstseins überhaupt" geändert wird, soll im nächsten Kapitel gezeigt werden.

lichkeit nach, indem die im Urteile vor sich gehende Objektivierung des Vorstellungsinhaltes nur als empirische Konkretion, sozusagen als Materiatur der formalen (abstrakten) Aktion des Bewusstseins aufgezeigt wird, vollendet die logische Urteilstheorie nach der erkenntnistheoretischen Seite. Hingegen fallen die Phänomene, durch welche das Urteil zustande kommt und seine inhaltliche Wahrheit behauptet oder ändert, also sein Anspruch auf objektive Gültigkeit, seine Färbung als anzuerkennende Wahrheit, die in ihm auftretende Bejahung oder Verneinung in eine Psychologie, ja zum Teil in eine Ethik des Urteils. Was an allen diesen psychischen Vorgängen, da sie nun einmal an einem wesentlich theoretischen Prozess verlaufen, logisch erfassbar ist, fliesst ganz und gar aus dem transzendentalen Charakter der Denknotwendigkeit, respektive Denkunmöglichkeit, der an sich gar nichts mit den praktischen Kategorien des Anerkennens oder Verwerfens zu tun hat, sondern allererst in historischer Rückwirkung, nachdem im sozialen Verkehr der praktische Begriff der (inhaltlichen) Wahrheit aufgekommen ist, nunmehr als deren logische Voraussetzung gleichfalls als (formale) Wahrheit bezeichnet wird.

Die Aussage steht also mit vollem Rechte als das eigentliche Objekt der logischen Urteilstheorie da, die schon nicht mehr in ihrem streng einzuhaltenden Bereiche geblieben ist, wenn sie darüber hinaus die Affirmation oder die Negation als ihr Grundproblem aufgefasst hat. Die Position eines Vorstellungsinhaltes — das ist der logische Tatbestand des Urteils; in dieser Position, also in der Objektivierung des Vorstellungsmässigen liegt jenes „Mehr“ gegenüber einer blossen Vorstellungsverbindung, welches die teleologische Urteilstheorie mit Recht so energisch betont, wenn auch, m. E., nicht eben so einwandfrei zu bestimmen gewusst hat. Hier hätte sie ihrem Lehrmeister, dem sie so ziemlich alles schuldet, was sie bedeutsam macht, vor allem folgen müssen. Denn dieses „Mehr“ im Urteil hat bereits Kant klar entwickelt, dessen vorhin angeführte Definition des Urteils eben jenen vorhin dargelegten logischen Tatbestand des Urteils in wahrhaft exakter Weise zum Ausdruck bringt. Und auf ihn wird die rein logische Erfassung der Urteilsform sich um so eher zurückgeführt sehen, als ja seine Erkenntnistheorie den für so modern geltenden Standpunkt überall bereits hervortreten lässt, von dem aus unser gesamtes

geistiges Leben nicht mehr als ruhender Zustand, sondern als lebendige Aktion erkannt wird. In Anwendung auf unseren jetzigen Gegenstand lesen wir denn auch bei Kant: „Alle Urteile sind demnach Funktionen der Einheit unter unseren Vorstellungen ...", „Handlungen des Verstandes".[1]) Und es ist nur eine Bestätigung für die Notwendigkeit dieser Anknüpfung an Kant, wenn wir sehen, wie derjenige Denker, durch welchen die Theorie des Urteils sich am mächtigsten gefördert sah, Chr. Sigwart, nicht nur das positive Urteil, das also noch dem affirmativen psychologisch vorhergeht, zu seinem Ausgangspunkte nimmt, sondern von da aus dann das logische Wesen des Urteils bestimmt findet in einer In-Eins-Setzung der Subjekts- mit der Prädikatsvorstellung, welche implizite „zugleich in jedem vollendeten Urteil als solchen das Bewusstsein der objektiven Gültigkeit dieser In-Eins-Setzung" enthält.[2]) Und sofort entspringt daraus auch bei Sigwart der Rückgriff

[1]) Imm. Kant, „Kritik der reinen Vernunft", Reclam, Seite 88.

[2]) Chr. Sigwart, „Logik", 2. Auflage (1889, I., § 9, Seite 61 und 98); vergl. auch desselben Verfassers Schrift „Die Impersonalien" (1888), Seite 75. — Und ebenso ist es bezeichnend, dass Wilhelm Jerusalem in seinem schönen, sehr viele Belehrung und Anregung bietenden Buche „Die Urteilsfunktion" (Wien 1895) trotz seines prinzipiell dem Kantschen entgegengesetzten, weil realistischen Standpunktes doch selbst für seine nur psychologische Auffassung vom Urteil ausdrücklich anerkennt, dass „die Kantsche Erkenntniskritik und die derselben zugrunde liegende Auffassung unserer Erkenntnisfunktionen vorzüglich geeignet (sei), den Weg zu einer befriedigenden Lösung des Urteilsproblems zu bahnen". (Seite 57.) Und dies gerade deshalb, weil der Verstand, „das Vermögen, zu urteilen" für Kant eine Funktion sei, welche mit Hilfe der, wie Jerusalem allerdings einigermassen missverständlich sagt, „angeborenen Stammbegriffe den chaotischen Stoff der Empfindungen formt und objektiviert." (Seite 57.) Und wenn auch Jerusalem in fortgesetzter Polemik gegen Kant, zu welcher ihn ebenso sein der transzendentalen Methode direkt sich verschliessender realistischer Gesichtspunkt als auch seine bloss psychologische Auffassung der Kantschen Grundbegriffe treibt, meint, ihm entgegenhalten zu müssen, dass die Scheidung zwischen Sinnlichkeit und Verstand „nicht so weit getrieben werden darf, wie es Kant tut", bei dem doch im Gegenteil stets ihre untrennbare Einheit ein Angelpunkt seiner Kritik ist, ohne welche zum Beispiel die ganze transzendentale Dialektik unmöglich wäre, so sieht er sich doch veranlasst, zu wiederholen: „Trotzdem aber hat Kant dadurch, dass er den schon im Theätet angedeuteten Gedanken einer Formung und Objektivierung der Sinnesdata durch das Urteil aufnahm und gründlich weiter dachte, sehr viel zur richtigeren Erkenntnis des Urteilsaktes beigetragen." (Seite 57.) — Und seine eigene Urteilstheorie, welche die Formung im Urteil dadurch erbracht sieht, dass das Subjekt als ein kraftbegabtes, einheitliches Wesen hingestellt wird, dessen Kraft-

auf die transzendentale Denknotwendigkeit als dem Springquell aller objektiven Gültigkeit im Urteil. Denn da sie nicht in einer Uebereinstimmung der Urteilselemente mit einer analogen Verbindung objektiver Seinselemente begründet werden kann, weil das Urteil als eine subjektive, das Seiende in Subjekt und Prädikat trennende Form des Denkens jedenfalls dem in ungeschiedener Einheit verharrenden Sein inkongruent ist, so reduziert sich also „die objektive Gültigkeit darauf, dass sowohl der Prozess der Bildung der Anschauung als der Urteilsakt auf allgemeingültige Weise vollzogen sind".[1]) Und damit halten wir denn abermals bei dem Charakter der formalen Wahrheit als eines So-denken-Müssens.

Dieses Müssen ist nun aber, wie wir früher sagten, ein logisches. Und es wurde gleichfalls darauf aufmerksam gemacht, dass die Bezeichnung der Denknotwendigkeit als ein Müssen eben nur hingehen darf in Ermanglung eines besseren Begriffs, der den ganz eigenartigen Zwang zum Ausdruck bringt, dem wir in der Denknotwendigkeit unterworfen sind. Es ist daher auch ganz missverständlich, den Charakter dieses Müssens in der Denknotwendigkeit dadurch widerlegen zu wollen, dass man, wie Rickert dies tut, darauf hinweist, dass diese Notwendigkeit gar nichts zu tun habe mit dem Zwange der Naturgesetzlichkeit, also dem Müssen aus Kausalität. [2]) Das ist freilich ganz unbestreitbar richtig; aber gerade die Gegenüberstellung dieser beiden Notwendigkeiten wird uns erkennen lassen, sowohl wie metaphorisch einerseits der Ausdruck des Müssens für die Denknotwendigkeit ist, als auch wie dies nur deshalb der Fall, weil die logische Notwendigkeit ungleich stringenter ist als die kausale, von der sie nur als dem genus proximum die Bezeichnung „Müssen" entlehnt. Denn dass es ein förmlicher Zwang ist, der in der naturgesetzlichen Notwendigkeit die Wirkung an die Ursache knüpft, das spüren wir selbst am eigenen Leibe; mit all seiner Spontaneïtät des Wollens in der Seele, mit weltumwälzenden Gedanken im Kopfe, die, einmal zur Ausführung gebracht, die Naturkausalität in neue, ihr aufgedrungene Bahnen

äusserung im Prädikat vorgestellt wird (vergl. Seite 82), ist im Grunde nur die psychologische Deutung des transzendentalen und erst eine logische Urteilstheorie möglich machenden Grundbegriffes von der synthetischen Einheit der Apperzeption.

[1]) Chr. Sigwart, „Logik", I., Seite 102.

[2]) Rickert, „Gegenstand etc.", Seite 62.

wiesen, fällt der in sein Grübeln ganz versunkene Forscher rettungslos durch den Luftraum, wenn er den Rand des Abgrundes überschritten hat, der sich an seinem Wege auftut. Aber was so seinem Leib Gewalt antut, das kann seine Gedanken nicht ebenso zwingen. Es ist zwar nun einmal Wirkung der Schwere, dass sie die Körper zu Boden zieht, aber warum könnte es nicht beliebig anders sein? Es gibt keine Notwendigkeit, sich alle Körper schwer zu denken. Warum sollte die freigelassene Kugel nicht ebensogut in die Höhe steigen oder auch ruhig schweben bleiben können statt herabzufallen? Wir hätten dann nur eine andere, vielleicht auch keine Mechanik, aber selbst die Mechanik als ein Inbegriff von Sätzen der als gesetzmässig erkannten Beziehungen in den Bewegungsphänomenen ist kein notwendiger Gedanke wie der der Logik als des Inbegriffs der erkannten Regelhaftigkeit des Denkens selbst, ohne welche überhaupt kein Selbstbewusstsein möglich wäre, sondern allenfalls nur zerstreutes, ewig hinschwindendes, unverbundenes Empfinden. Und so gibt es keine einzige Kausalverbindung, die über die Notwendigkeit des Geschehens hinaus eine Denknotwendigkeit wäre, indessen sie gleichwohl nur durch eine solche Denknotwendigkeit, nämlich durch die rein logische Form des Kausalverhältnisses eine Notwendigkeit des Geschehens sein konnte. Oder gibt es eine denkbare Notwendigkeit, warum das Wasser bei der Temperatur des Gefrierpunktes in den starren Aggregatzustand übergeht, was es unausweichlich stets tun wird, und warum der Anker an den Eisenstab fliegt, sobald derselbe durch den ihn umfliessenden elektrischen Strom magnetisch geworden ist? Warum sollte die Einwirkung des Magnetismus nicht auch darin bestehen können, dass sich Eisen in Gold verwandelt, sowie der Zinnober durch Hitze in einen ganz anderen Körper übergeht? Wenn solche Fragen im allgemeinen mit Recht als sinnlos bezeichnet werden dürfen, so doch nur deshalb, weil die ganze erfüllte Naturgesetzlichkeit sinnlos, absolut zufällig, der logischen Erfassung völlig unzugänglich ist. Sie ist das schlechtweg Irrationale, eben das „Gegebene“, mit dem wir uns abzufinden haben, das nun einmal da ist und so ist, wie es da ist, aber in jedem einzelnen Moleküle auch anders gedacht werden könnte. Dagegen vermöchte alle Titanenkraft des Geistes es nicht anders zu denken, als dass zweimal zwei vier ist, dass das Ganze grösser sei als sein Teil oder dass die Zukunft auf die Gegenwart folge: auf welche und andere ähnliche „Banalitäten“

zuletzt alles aufgebaut ist, womit das menschliche Denken als mit seinen tiefsten Ergebnissen prunken darf.

Nun darf man aber nicht etwa meinen, dass dann ebenso auch das diese Denknotwendigkeit enthaltende Bewusstsein selbst nur ein solches „Gegebenes“ sei, das heisst, ein nur tatsächlich Vorhandenes, und also, weil selbst nicht als notwendig begriffen, überall kein Anhaltspunkt aufzufinden sei, an den eine Denknotwendigkeit anknüpfen könnte. Ein solcher Einwand stützt sich gewöhnlich darauf, dass es doch möglich ist, sich zu denken, es gäbe überhaupt kein Bewusstsein, ja dass wir sogar wissenschaftlich lang währende Perioden der Erdentwicklung annehmen müssen, in denen auf unserem Planeten alle uns bekannten Bedingungen für das Vorkommen von Bewusstsein fehlten. Aber schon die blosse Besinnung, dass solche Perioden fehlender Denktätigkeit nur von unserem Bewusstsein in der Vergangenheit erblickt werden, und dass ebenso nur in diesem Denken der Gedanke des Nichtbestehens von Bewusstsein überhaupt möglich ist, genügt, um auf eine Mangelhaftigkeit des Schliessens aufmerksam zu machen, welche Behutsamkeit im weiteren Gedankengange dringend anrät. Dieselbe Täuschung, welche für so viele die genetische Auffassung mit der kritischen in einen unvereinbaren Widerspruch bringt, setzt hier auch bloss psychologische Assoziationen dem kritischen Tatbestande gegenüber. Wer sich einmal klargemacht hat, dass, gerade weil die Zeit eine Anschauungsform bloss des Bewusstseins ist, deren Charakter dahin geht, den eben erlebten Moment stets in einem Kontinuum zu erblicken, das sich von da aus nach vorn in die Zukunft und nach rückwärts in die Vergangenheit erstreckt, der wird den Gedanken einer äonenlangen Vergangenheit ohne Bewusstsein nicht mehr widerspruchsvoll für jene Anschauung von der Zeit finden, weil mit dem ersten Auftreten des Bewusstseins eben diese ganze Vergangenheit ohne Bewusstsein in ersterem gesetzt ist, das heisst wenigstens der Möglichkeit nach, also bis die Entwicklung der Wissenschaft das Bewusstsein so weit gebracht hat, einen derartigen Rückblick zu tun, — ohne dieses Auftreten aber auch nicht einmal die Konstatierung des Fehlens von Bewusstsein während bestimmter Zeiträume möglich wäre. Diejenigen, welche die Idealität der Zeit mit den ungeheuren Zeiträumen des Weltprozesses zu widerlegen meinen, ehe der erste Mensch auftrat, sich seiner kargen Spanne Zeit zu erfreuen, unterliegen also der Täuschung,

dass sie zwar alles nur irgendwie Bewusste, das Zeitempfindung haben könnte, für jene Urepochen sorgsam in ihren Gedanken auslöschen, aber nicht bemerken, wie sie nun selbst der Geist sind, der über den Wassern schwebt, und da sieht, wie es Abend wird und wieder Tag, wie die Zeiten sich folgen und endlich im bewussten Leben vollenden.

Ganz das gleiche wiederholt sich nun auch bei der Ansicht, dass es möglich sei, zu denken, es gäbe überhaupt kein Bewusstsein. Dies wirklich auszuführen ist vielmehr schlechterdings unmöglich, den Nichtbestand des Bewusstseins zu denken, ist ein wahrer Ungedanke. Wie wir nicht aus dem Raum, nicht aus der Zeit, nicht aus der Kausalität oder aus dem Dingbegriff, kurz, aus keiner der Formen des Bewusstseins heraus können, so können wir auch aus dem Bewusstsein selbst nicht heraus. Es ist uns nicht möglich, wirklich zu denken, dass kein Bewusstsein sei, wir können das Bewusstsein nicht wegdenken, wir können bloss alle inhaltliche Bestimmtheit des Bewusstseins auslöschen, alle seine Funktionen stillsetzen, jede Beziehung desselben auf einen vorgestellten Einheitspunkt aufheben, — kurz, wir können im Denken die Welt veröden und diesem Phantasma vielleicht mit solcher Intensität des Gedankens anhängen, dass wir zuletzt in der Leere selbst zu erstarren vermeinen, die wir um uns geschaffen haben. Aber nie können wir jene Beziehung zwischen unserem Bewusstsein und dem Nichtbestande desselben herstellen, wie sie etwa zwischen unserem Rücken und den sichtbaren Gegenständen in Bezug auf das Gesehenwerden besteht, und welche allein imstande ist, uns ein Analogon dafür zu bieten, was die uns zugemutete Aufgabe eigentlich bedeutet, zu denken, dass kein Bewusstsein sei. Der Sehende weiss eigentlich nie, was Blindheit bedeutet. Er stellt sich darunter die Abwesenheit der Lichtempfindung vor, also etwa den Zustand, in dem er mit fest verschlossenen Augen oder in einem absolut dunklen Zimmer herumtappt. Er übersieht, dass er dann noch die Empfindung des Dunklen hat und dass Blindsein viel mehr bedeutet: nämlich nichts sehen, sich also zum Gesichtsfelde so verhalten, wie eben etwa der Rücken seines Körpers.[1]) Noch weniger aber weiss der bewusste Mensch, was Bewusstlosigkeit bedeutet: denn, während der Sehende doch die Beziehung seines

[1]) Vergl. Wilh. Wundt, „Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele", 2. Auflage, Seite 56.

sehenden Auges und seines „blinden“ Rückens zum Gesichtsfelde beide im Bewusstsein hat und durch angestrengte Analogiebildung sich eine Art Vorstellung von dem Zustande der Blindheit zu verschaffen vermag, so sind die Fälle des Fehlens von Bewusstsein, so häufig sie auch im täglichen Vorgang des tiefen Schlafes sind, eben nie im Bewusstsein. Das Bewusstsein hat überhaupt keine Möglichkeit, das Nichtbewusstsein sich auch nur gleichnisweise vorstellig zu machen. Denn jedes Mittel, das es dazu ergreift, ist immer nur eine neue Betätigung des Bewusstseins selbst. Wir können eben das Bewusstsein nur im Bewusstsein selbst aufheben und deshalb ist für das Bewusstsein der Gedanke, dass kein Bewusstsein sei, ein barer Widersinn, eine absolute Denkunmöglichkeit.[1])

[1]) Den Zustand des Schlafes kennen wir in eigener Erfahrung nur aus jenen Fällen, in denen er durch sein Traumleben bereits die Sphäre des Bewusstseins berührt, und die Zustände tiefster Ohnmacht wie völlig traumlosen Schlafes sind uns geradeso fremd wie der innere Zustand irgend eines leblosen Körpers. Für den Menschen besteht daher eigentlich das totale Unvermögen, sich eine Unterbrechung oder gar ein Ende seines Bewusstseins zu denken. Die Denknotwendigkeit des Bewusstseins wird so für sein Bewusstsein gleichbedeutend mit dem Scheine der Ewigkeit, Unzerstörbarkeit desselben, an dem alle noch so ernsten Gedanken über Vergänglichkeit des Daseins, über Tod und Vernichtung, eben weil sie als Aufhebung des eigenen Bewusstseins gar nicht auszudenken sind, schliesslich doch wie Redensarten abprallen, als ob nicht gerade hier das Mahnwort schauerlich wahr würde: de te fabula narratur. Daher denn jener so rätselhafte Gleichmut der Menschen gegenüber der doch so unumstösslichen Gewissheit des Todes, der sonst gerade bei der vernünftigen Natur unseres Wesens ganz unbegreiflich wäre. Der Tod wird gefürchtet, aber nicht als das Ende des Individuums, sondern als das schrecklichste körperliche Uebel, als eine Krankheit, von der nur das eine gewiss ist, dass es von ihr keine Genesung gibt; und die Todesangst ist nur der gefühlsmässige Reflex des physischen Prozesses, in dem alle Lebenskräfte schwinden, eine namenlose Bedrückung der Seele, die sich dem ihr vom Nebenmenschen her geläufigen Gedanken der Vernichtung gegenüber sieht, den sie doch in Bezug auf sich selbst nicht fassen kann und auch nicht fassen wird bis zum — Ende. Es wird keiner daran glauben müssen, denn wir alle werden schon vorher nicht mehr sein, wie ja schon Sokrates meinte, als er den Tod nicht zu fürchten fand, weil, solange er sei, der Tod nicht sei, und wenn dieser eingetreten, er selbst nicht mehr sei. Dieses „nicht mehr Sein“ aber ist dem Bewusstsein ein blosses Wort, und daher treten echte Todesgedanken und wahre Todesangst dem geistig und körperlich gesunden Menschen nie nahe, wie sehr auch Gedanken über das Ende ihn je nach seinem Naturell schwermütig oder verzweifelt machen können, und vermag der starke Geist selbst im sterbenden Körper beides als eine Art physischen Uebels zu bezwingen.

Freilich aber muss unverrückbar festgehalten werden, dass es hier nur auf die Denknotwendigkeit des Bewusstseins ankommt, die Seinsnotwendigkeit daher gänzlich ausser Betracht bleiben muss. Aus dem Denken folgt niemals das Sein und ebensowenig aus der Denkunmöglichkeit die Seinsunmöglichkeit. Die unumstössliche Denknotwendigkeit, dass der in einem gleichbleibenden Abstand von einem festen Punkte sich bewegende zweite Punkt einen Kreis beschreibt, ist auch nicht imstande, die winzigste reale Kreisbewegung herzustellen. So also folgt auch aus der Denkunmöglichkeit des Nichtbestandes des Bewusstseins allerdings nicht das notwendige Sein desselben und es wäre das denkbar grösste Missverständnis der vorangehenden Ausführungen, als seien sie bestrebt gewesen, die Notwendigkeit der Existenz von Bewusstsein zu beweisen. Das Dasein der Dinge (Substanzen), also auch des Bewusstseins als eines „Dinges" fügt sich überhaupt keiner Notwendigkeit, sondern es ist immer nur das Dasein „ihres Zustandes, wovon wir allein die Notwendigkeit erkennen können, und zwar aus anderen Zuständen, die in der Wahrnehmung gegeben sind, nach empirischen Gesetzen der Kausalität".[1]) Die Denknotwendigkeit aber geht nur auf den notwendigen Zusammenhang der Merkmale in einem Begriffe, zu denen das Dasein niemals gehört. „In dem blossen Begriffe eines Dinges kann gar kein Charakter seines Daseins angetroffen werden. Denn ob derselbe gleich noch so vollständig sei, dass nicht das mindeste ermangle, um ein Ding mit allen seinen inneren Bestimmungen zu denken, so hat das Dasein mit allem diesen doch gar nichts zu tun, sondern nur mit der Frage: ob ein solches Ding uns gegeben sei, so, dass die Wahrnehmung desselben vor dem Begriffe allenfalls vorhergehen könne."[2])

So ist denn allerdings auch die Existenz des Bewusstseins selbst eine letzte Gegebenheit, aber nun doch in ganz anderem Sinne, als der Einwand zuvor vermeinte, so dass sein Charakter der Denknotwendigkeit hierdurch nicht mehr bedroht erscheint. Dieses Gegebensein, welches das blosse Dasein des Bewusstseins, also seine reine Position schlechtweg bedeutet, muss in seiner totalen logischen Verschiedenheit von jenem anderen Gegebensein erkannt werden, von dem wir dann sprechen, wenn wir

[1]) Imm. Kant, „Kritik der reinen Vernunft", Reclam, Seite 211—212.

[2]) Imm. Kant, a. a. O., Seite 207.

etwa sagen, das Vorhandensein zum Beispiel der Metalle, des organischen Lebens oder der uns bekannten Naturkräfte und die Art ihres Wirkens etc. sei in letzter Linie eine blosse Gegebenheit. In dieser letzteren Bedeutung ist nämlich nicht nur von der reinen Position alles dessen die Rede, was wir so als „gegeben“ bezeichnen, sondern gemeint ist, und zwar wesentlich, dass wir alle diese konkrete Beschaffenheit auch ganz anders denken könnten, ja dass es möglich wäre, zu denken, sie bestünde überhaupt nicht. Dieses Gegebensein also ist nicht ein bloss anderer Ausdruck für „Dasein“, sondern bezeichnet einen eigenartigen Bezug der Verknüpfung der in dem betreffenden Begriff gedachten Merkmale auf einen ihm gegenübertretenden vorgestellten notwendigen Zusammenhang derselben. Die Möglichkeit, von der hier die Rede, ist also nie die Möglichkeit des Anders-Seins, sondern die des Anders-Gedachtwerdens, und ein Begriff, der in allen oder einigen seiner Merkmalen auch anders gedacht werden kann, als wie er dem Denken gegenüber tritt, der ist diesem eben nur so gegeben, also nicht denknotwendig; — sein Gegenstand braucht aber vielleicht gar keine Realität zu haben, wie etwa der Begriff der blauen Blume der Romantik, und ist insoferne gar kein Gegebenes im Sinne einer blossen Position. So ist denn die zweifache Bedeutung des „Gegebenen“ klar und deutlich zu ersehen, dass der Charakter des Gegebenseins an sich, insoferne er nur Dasein schlechtweg bedeutet, auch die Denknotwendigkeit nicht zu tangieren imstande ist, weil diese letztere eine logische Relation, der erstere aber eine gänzlich alogische Position ist. Somit versteht sich die Gegebenheit auch der Denknotwendigkeit nur dahin, dass vor ihr immer noch das Denken selbst sein muss, dass die Denknotwendigkeit immer erst noch gedacht werden muss, um unsere Denknotwendigkeit zu sein. Mit anderen Worten, diese Gegebenheit ist nicht eine solche für das Denken, wie eben die empirische Beschaffenheit der Materie, die etwa auch ganz anders ausgestattet gedacht werden könnte, sondern eine solche des Denkens selbst, das heisst sie ist das logische Faktum der Denknotwendigkeit noch einmal, nur gesetzt mit der besonderen Betonung ihrer wirklichen Existenz.

Um aller Schwierigkeit dieser Erörterung begegnen zu können, wäre freilich nötig, noch sehr ins Einzelne zu gehen, was hier unmöglich ist. Drum sei nur noch verstattet, damit nicht aus der

oben erwähnten Betonung der Wirklichkeit der Denknotwendigkeit sich ein neuer Einwand erhebt, darauf zu verweisen, dass so wie eine der Fehlerquellen, welche die richtige Einsicht hier so erschweren, die fortwährend drohende Vermengung der Denk- und Seinsnotwendigkeit, also auch der Möglichkeit des Anders-Denkens mit der des Anders-Seins ist, so insbesonders noch der metaphysische Gebrauch der Kategorien des Möglichen, Wirklichen und Notwendigen hinzukommt, die Verwirrung zu steigern. Ohne dass man sich die tiefe Lehre Kants von dem bloss modalen Charakter dieser letzteren Begriffe völlig eigen gemacht hat, wird man hier immer vom rechten Wege abgeführt werden.[1]) Möglichkeit, Wirklichkeit (Dasein) und Notwendigkeit bedeuten nach dieser Lehre keine Eigenschaften der Dinge selbst, sondern ganz und gar nur drei verschiedene Arten, in denen sich unsere Erkenntnis zu ihren Gegenständen verhalten kann. „Durch die Wirklichkeit eines Dinges setze ich freilich mehr als die Möglichkeit, aber nicht in dem Dinge; denn das kann niemals mehr in der Wirklichkeit enthalten, als was in dessen vollständiger Möglichkeit enthalten war. Sondern da die Möglichkeit bloss eine Position des Dinges in Beziehung auf den Verstand (dessen empirischen Gebrauch) war, so ist die Wirklichkeit zugleich eine Verknüpfung desselben mit der Wahrnehmung.“[2]) Es ist also nicht so, als ob das Mögliche dadurch zu einem Wirklichen werde, dass etwas in der Sache selbst noch hinzutritt, was dann das Wirkliche ausmacht. „Es kann nur zu meinem Verstande etwas über die Zusammenstimmung mit den formalen Bedingungen der Erfahrung, nämlich die Verknüpfung mit irgend einer Wahrnehmung hinzukommen.“[3]) Daher die berühmten Definitionen der Möglichkeit und Wirklichkeit, die allein einen metaphysischen Missbrauch dieser Begriffe verhüten können, indem sie ihre sachliche Auffassung ausschliessen: „1. Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anschauung und den Begriffen nach) übereinkommt, ist möglich. 2. Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusammenhängt, ist wirklich“.[4])

---

[1]) Vergl. Imm. Kant, „Kritik der Vernunft“, Reclam, den Abschnitt „Die Postulate des empirischen Denkens überhaupt“, Seite 202 ff.

[2]) Imm. Kant, a. a. O., Seite 216, Anmerkung.

[3]) Ebd., Seite 214.

[4]) Ebd., Seite 202.

Daraus folgt denn sofort für unseren Gegenstand die vorhin erörterte Unmöglichkeit des Nichtbestandes des Bewusstseins als einer Möglichkeit des Denkens selbst. Eine wahre Denkmöglichkeit liegt nämlich nicht schon dort vor, wo die Tätigkeit unseres Bewusstseins eine blosse Verbindung von Begriffen oder oft gar nur eine Wortfolge hergestellt hat, sondern erst, wenn das so Gedachte „mit den formalen Bedingungen der Erfahrung übereinkommt", also sowohl auf Begriffe als auch auf Anschauung gegründet ist. Sobald auch nur eines von beiden fehlt, ist in Wahrheit nichts gedacht worden, und war es ein blosses Nichts, ein gänzlich leeres „Gedankending", das uns mit dem Schein eines Gedankens äffte. Kant macht auf das nachdrücklichste aufmerksam, wie es schlechterdings unmöglich sei, aus blossen Begriffen auch nur irgend eine Möglichkeit oder Unmöglichkeit zu erkennen, solange nicht Anschauung dazutrete. So folgt die Unmöglichkeit, dass zwei gerade Linien eine Figur einschliessen, nicht aus den Begriffen; „denn die Begriffe von zwei geraden Linien und deren Zusammenstossung enthalten keine Verneinung einer Figur".[1]) Erst ihre Konstruktion im Raume, also in der Anschauung, zeigt diese Unmöglichkeit. Alle Möglichkeit muss also immer eine solche innerhalb unserer Erfahrung sein, wenn wir sie wirklich sollen denken können. Nun ist es, wie bereits gezeigt, für uns in keiner Erfahrung möglich, dass Bewusstsein nicht sei, und also gehört ein solcher Gedanke auch nur, wie Kant von anderen ähnlichen „Möglichkeiten" ausführt, zu den Begriffen, „deren Möglichkeit ganz grundlos ist, weil sie nicht auf Erfahrung und deren bekannte Gesetze gegründet werden kann".[2]) Das Vorhandensein „dergleichen gedichteter Begriffe", „willkürlicher Gedankenverbindungen" in unserem Bewusstsein wird also durchaus nicht geleugnet. Aber es wird gezeigt, dass hier gar kein wirklicher Gedanke vorliegt. Es handelt sich hier vielmehr um blosse „Gedankendinge", das heisst um ein Nichts = leerer Begriff ohne Gegenstand,[3]) vergleichbar dem leeren Gang einer Maschine. Das Denken fährt noch fort, Begriffe

---

[1]) Ebd., Seite 204.

[2]) Ebd., Seite 205.

[3]) Ebd., Seite 260; vergl. über den für die Erkenntnistheorie überhaupt so wichtigen Begriff Kants vom blossen „Gedankending" Hans Vaihinger, „Kant — ein Metaphysiker?" in den „Philosophischen Abhandlungen", Festgabe zu Chr. Sigwarts 70. Geburtstage, Tübingen, 1900.

zu verbinden, ohne doch auch nur das mindeste dadurch denken zu können. Deshalb vollendet sich diese Kritik der Möglichkeit als blosser Modalität unseres Erkennens, in welcher ein Erkenntnisgegenstand bloss auf seine denkbare Uebereinstimmung mit den formalen Bedingungen unserer Erfahrung erwogen wird, in der Abstossung der absoluten Möglichkeit als eines ganz unfassbaren Gedankens. Denn damit etwas absolut, also abgesehen von den formalen Bedingungen unserer Erfahrung möglich wäre, müssten erst seine besonderen Bedingungen möglich sein. Aber „was unter Bedingungen, die selbst bloss möglich sind, allein möglich ist, ist es nicht in aller Absicht", das heisst eben absolut, an sich. „In der Tat ist die absolute Möglichkeit, (die in aller Absicht gültig ist), kein blosser Verstandesbegriff und kann auf keinerlei Weise von empirischem Gebrauch sein, sondern er gehört allein der Vernunft zu, die über allen möglichen empirischen Verstandesgebrauch hinausgeht."[1])

Nicht anders als von der Denknotwendigkeit des Bewusstseins selbst gilt nun alles hier Dargelegte auch von der „blossen Gegebenheit" der Arten seiner Funktionsweise. „Andere Formen der Anschauung (als Raum und Zeit), imgleichen andere Formen des Verstandes (als die diskursiven des Denkens oder der Erkenntnis durch Begriffe), ob sie gleich möglich wären, können wir uns doch auf keinerlei Weise erdenken und fasslich machen, aber, wenn wir es auch könnten, so würden sie doch nicht zur Erfahrung als dem einzigen Erkenntnis gehören, worin uns Gegenstände gegeben werden."[2]) Wir würden dann eben Bürger zweier Welten sein, deren Denkmöglichkeiten nicht in einem Denken, sondern nur in einem allerdings wunderbaren Erlebnis verknüpft wären, wie dies etwa von manchen merkwürdigen und noch wenig aufgeklärten Zuständen Somnambuler behauptet wird, woran vielleicht Kant in obigem Schlusssatz gedacht haben mochte. Auch hier also begegnen die anscheinenden Möglichkeiten des Denkens, welche uns eine ganz andere Organisation des Erkennens ausmalen wollen, demselben vernichtenden Hindernis: dass in solchen Möglichkeiten überhaupt nichts gedacht wird, weil ebenso die Begriffe wie die Anschauungen fehlen, welche der blossen Wortverbindung Inhalt zu geben vermöchten. Das äussert sich hier schon darin, dass

[1]) Ebd., Seite 215.

[2]) Ebd., Seite 214.

ganz konform, wie früher der Gedanke des Nichtbestandes von Bewusstsein selber Bewusstsein bei sich führte, so jetzt die sogenannten anderen Möglichkeiten der Formen einer Bewusstseinstätigkeit immer doch nur in den Formen unseres Bewusstseins umgestaltet, ausgestaltet oder nach Aehnlichkeit und Gegensatz an ihnen gebildet werden. Es ist einfach unmöglich, auch nur eine einzige unserer Bewusstseinsformen wirklich anders zu denken, als wie sie in uns wirkt. Ein mehr als dreidimensionaler, ein anderer als der euklidische Raum bleibt trotz aller noch so geistvollen rechnerischen Darstellung und geometrischen Analogisierung ewig jenseits unserer Anschauung; ein zweidimensionaler Raum bleibt bei aller Kraft der Abstraktion stets im dreidimensionalen Raum geschlossen.[1]) Die Sukzession der Zeit wird nie und nimmer

[1]) Man darf eben nur nicht, was so häufig geschieht, Anschauung — um die allein es sich bei dieser Frage handelt — mit Verständnis verwechseln. Gewiss ist nicht zu bezweifeln, dass der Mathematiker sich seine Grundannahmen so konstruieren kann, dass er daraus nicht nur den Begriff eines n-dimensionalen oder eines gekrümmten Raumes gewinnt, sondern darüber hinaus auch mit seinen Formeln genauesten Aufschluss über die Gesetze dieser Räume zu geben, ja sogar die Gestaltung aller Erscheinungen in ihnen zu bestimmen vermag. Aber weil er so in der Sprache seiner Begriffe redet, so darf er doch nicht taub dafür bleiben, wie sie hier zu blossem Schall geworden ist, da er doch unvermögend ist, auch nur die leiseste Anschauung von seinen Formeln zu gewinnen oder zu verschaffen. Zwar versteht er sie vollkommen und dieses Verständnis teilt sich auch unmittelbar jedem mit, der die Begriffe kennt, mit denen er operiert hat. Die Konsequenz der logischen Gedankenentwicklung vertritt ihm so unversehens die Anschaulichkeit. Jedoch ist Verstehen, logische Folge für sich allein so wenig Anschauung, dass es gerade die Konsequenz des nur logischen Denkens ist, mit welcher, sobald nur ein unanschauliches — also rein begrifflich-konstruktives — Element irgendwo in die Denkarbeit aufgenommen wurde, am sichersten das Feld der Anschaulichkeit und damit jeder möglichen Erfahrung überhaupt verlassen wird. Das gewöhnlichste Beispiel dafür ist die metaphysische Spekulation; dass man sich nicht auch hier sofort daran erinnert findet, ist nur in der besonderen Form der mathematischen Spekulation begründet. Denn wenn ein schon an sich klares logisches Verständnis, wie es die mathematische Methode durch ihre strenge Begriffsbildung überall auf ihrem Gebiete ermöglicht, nun auch noch durch gewisse aus dem Bereich der Anschauung genommene Analogien, wie sie wieder gerade dem Mathematiker leicht zur Verfügung stehen, ausreichend unterstützt scheint, dann muss es den Anstrich gewinnen, als liesse sich bei solchen „metamathematischen“ Denkresultaten tatsächlich noch irgend eine wirkliche Vorstellung bilden. Anstatt einer solchen ist aber wahrhaftig von Grund aus nichts anderes zu finden als die Freude am intellektualen Spiele, wie da alles klappt und eines aus dem anderen folgt, — als

Koexistenz oder je in der Folge ihrer einzelnen Momente gestört, so dass, trotz allem märchenhaften Wechsel, den sonst die Phantasie an ihrem Inhalt vorzunehmen imstande ist, die Reihe ihrer Abfolge selbst etwa mit ihrem mittleren Verlaufe zu beginnen vermöchte, das Ende in der Mitte führte und mit dem Anfang schlösse; kurz, alle Möglichkeit anderer Erkenntnisarten, unsere Hinausstossung in eine Welt, in der nichts von unseren Erfahrungsbedingungen Bedeutung hätte, gäbe der ausschweifendsten Phantasie keinen Stoff, daraus einen wissenschaftlichen Roman zu dichten, durch den wir sonst so gerne uns aus der Gewöhnlichkeit unserer Welterfahrung in eine andere, neue versetzen lassen. Aus blossen „Gedankendingen", einem Nichts, kann auch die Phantasie nichts machen. Mit ihnen führt der Weg „ins Unbetretene, nicht zu Betretende", und auch hier gilt vom Denker so gut wie vom Fabulisten das resignierte Dichterwort:

„Senke nieder,
Adlergedank', dein Gefieder!
Kühne Seglerin, Phantasie,
Wirf ein mutloses Anker hie."

Man achte daher auf das Unterscheidende: eine Kausalität, bei welcher das Wasser durch den Hindurchgang des elektrischen Stromes statt sich zu zersetzen verdunsten würde, ist eine anders gedachte Kausalität; denn die Naturgesetzlichkeit geht auf die bestimmte Folge einer konkreten Wirkung aus einer ebenso konkreten Ursache, nicht auf die in allen möglichen Kausalverbindungen

---

ob es nicht gerade in der Mathematik etwas ganz Selbstverständliches wäre, dass, wenn $a + b$ grösser als c ist, dann auch $b + c$ grösser als a sein muss, also auch ebenso, wenn einmal der Raum sphärisch oder hyperbolisch vorgestellt werden könnte, dann zum Beispiel die Winkelsumme des Dreieckes kleiner, respektive grösser als 180^0 sein müsste. Ernst Mach hat einmal die tiefe Bemerkung gemacht, dass der Mathematiker, der dem sich entwickelnden Zuge seiner Formeln auf dem Papiere folgt, manchmal die unbehagliche Empfindung habe, als wäre seine Wissenschaft, ja sein Schreibstift ihm selbst an Klugheit überlegen. Er hat damit, wie ich entgegen seiner eigenen psychologischen Erklärung annehmen möchte, nur den unpersönlichen Charakter der Denknotwendigkeit zum drastischen Ausdruck gebracht. Hier aber würde die mathematische Formel, welcher der Mathematiker seinen ganzen Glauben schenkt, obgleich sie ihm keine Anschauung mehr zu bieten vermag, nur weil er ihre Konsequenz empfindet (aus Annahmen, die doch nur er selbst gemacht hat), nicht nur klüger sein als er, sondern überdies aus einem blossen Geschöpf seiner Phantasie sich zum Demiurgen einer Welt, zu seinem Herrn und Meister machen.

gleiche Form der Kausalität, welche insoferne eine logische Notwendigkeit ist. Die Beseitigung des Kausalverhältnisses selbst aber aus unserem Denken ist uns unmöglich, — so sehr wir auch in der Abstreifung metaphysischer Auskleidungen der Begriffe von Ursache und Wirkung fortschreiten, — und der Gedanke, dass ein Erkennen möglich sei, das die Kausalität gar nicht unter seinen Formen besitze, ist eine völlig leere, überdies durch reine Negation vorgenommene Determination an unserem eigenen Erkennen.

Kurz zusammengefasst: Wovon ich nicht bloss denken kann, dass es anders sein könnte als es ist, sondern was ich auch anders seiend denken kann, das ist nie denknotwendig, so naturnotwendig es auch sein mag. Dagegen, wovon ich zwar denken kann, dass es auch anders sein könnte, es aber doch schlechterdings nicht anders denken kann, als ich selbst es tue, das fasst Denknotwendigkeit in sich, wobei hier das Wort „denken“ im weiteren Sinn gebraucht wird, in welcher es auch die anschauenden Funktionen umfasst.

Daher ist der Satz, dass alle Körper schwer sind, nicht in gleicher Weise von notwendigem Erkenntnisinhalte wie der, dass alle Körper ausgedehnt sind, und liegt hier ein Unterschied des Urteils vor, den Kant als den des synthetischen und analytischen mit Recht als grundlegend bezeichnet hat, und der allewege niemals ein fliessender, subjektiver werden kann. Alles, was also in unserem Erkennen auf den Denk- und Anschauungsformen desselben beruht, ist daher von jener Notwendigkeit erfüllt, dass es zwar der leeren Möglichkeit eines Anderssein entgegengehalten werden kann, dies aber nur als einer Form unseres Denkens, dass es aber selbst doch keineswegs anders gedacht werden kann. Und sehe ich also einen Stein zu Boden fallen, so kann ich zwar denken, dass er in der Luft verweilte, ja, ich kann sogar denken, dass ein anderes als ein menschliches Wesen diesen Steinfall vielleicht noch ganz besonders wahrnimmt; nie aber bringe ich zustande, den Vorgang selbst anders aufzufassen als eben so, wie er mir durch meine Anschauungs- und Denkformen bestimmt wird. Und das macht den „Zwang“ im Urteil aus, der also, obgleich viel unausweichlicher als der kausale, als solcher doch gar nicht empfunden wird, weil er nichts anderes ist als die Gesetzlichkeit des Denkens selbst.

Ist es daher, was jetzt ganz deutlich geworden sein dürfte,

kaum ein richtiger Ausdruck für diesen Sachverhalt, wenn wir von einem „So-denken-Müssen“ sprechen, was im Grunde nur ein „Gar-nicht-anders-Können“ ist, so hat es vollends keinen Sinn, diesen selben Tatbestand als ein Sollen anzusprechen, bloss weil wir im konkreten Einzelurteil unter gewissen Umständen, wenn uns nämlich eine Bestreitung entgegentritt, uns genötigt fühlen, an dem Urteile festzuhalten.

Es gäbe nur einen einzigen Weg, diese Denknotwendigkeit oder, wie sie bei Rickert heisst, Urteilsnotwendigkeit als ein Sollen hinzustellen, und zwar denselben, auf dem das Sollen in seinem unbestrittenen Gebiet, dem praktischen, möglich ist: wenn nämlich die formale Wahrheit, also die Denknotwendigkeit, in ähnlicher Weise als autonome Gesetzlichkeit des Denkens ihrer materialen (konkreten und historischen) Verwirklichung als Heteronomie gegenübertreten würde, wie der autonome praktische Wille seinem heteronomen Triebleben. Wir werden aber noch sehen, wenn wir dazu gelangen werden, diese tatsächlich von der teleologischen Auffassung zu ihrer Begründung versuchte Konstruktion zu besprechen, dass ein Phänomen der Heteronomie des wirklichen Denkens in Bezug auf die Gesetzlichkeit desselben überhaupt schlechterdings nicht aufzuweisen ist und dass es in keiner Weise angeht, etwa die Erscheinungen des Irrtums oder Widerspruchs dafür in Anspruch zu nehmen. Wenn es aber sicher ist, dass Autonomie ohne eine Heteronomie, die sie sich erst zu unterstellen bestrebt ist, eben nie ein Sollen ist, — was hat es dann noch für einen Sinn, etwa mit Rickert zu sagen, dass ich, sobald ich Töne höre und darüber urteilen will, mich durch ein Sollen genötigt finde, zu urteilen: „Ich höre Töne“,[1]) — ja, was hätte es selbst nur für einen Sinn, zu sagen, dass ich so urteilen muss, da ich jedenfalls gar nicht anders kann? Das Sollen, das vielleicht auch jetzt noch immer im Urteil verspürt wird, entspringt aus einer ganz anderen, der sozial-praktischen Sphäre der Urteilsanerkennung und -Bestreitung.

Unter Festhaltung dieses letzteren kritischen Moments wird daher auch die teleologische Urteilstheorie schliesslich vor die Wahl gestellt, entweder die Urteilsnotwendigkeit im oben dargelegten Sinn anzuerkennen oder in Tautologie auszumünden. Denn diese Urteilsnotwendigkeit wird von ihr in näherer Bestimmung nicht so

---

[1]) H. Rickert, „Gegenstand etc.“, Seite 63.

sehr als eine Relation des Denkens denn als ein Gefühl gefasst, in welchem sich das den Charakter der objektiven Gültigkeit im wahren Urteil ausmachende transzendente Sollen des „Bewusstseins überhaupt" für das Einzelbewusstsein merkbar macht, indem es die einzelne Vorstellungsverbindung anerkennt oder missbilligt. „Das Erkennen also ist ein Vorgang, der bestimmt wird durch Gefühle, das heisst durch Lust oder Unlust",[1]) nur dass wir dem Lustgefühl im Urteil eine besondere Bedeutung beilegen, da wir überzeugt sind, dass es im Gegensatz zu anderen Lustgefühlen überall und jederzeit wertvoll sein wird. „Die Evidenz ist also psychologisch betrachtet ein Lustgefühl, verbunden mit der Eigentümlichkeit, dass sie einem Urteile eine zeitlose Geltung verleiht und ihm damit einen Wert gibt, wie er durch kein Lustgefühl sonst hervorgebracht wird."[2]) In diesem Werte erleben wir etwas, wovon wir abhängig sind, weil er ja nur der Ausdruck des transzendenten Sollens ist. Wir sind durch das Gefühl der Evidenz gebunden, so dass wir nicht willkürlich bejahen oder verneinen können, sondern uns darin bereits bestimmt finden. „Was also mein Urteilen und damit mein Erkennen leitet, ist das Gefühl, dass ich so und nicht anders urteilen soll."[2])

Wird hier nicht die ganze Willkürlichkeit der teleologischen Umbiegung der Denknotwendigkeit in ein Sollen besonders klar? Zugleich aber manifestiert sich auch die Art, wieso dies mit einem Schein von Berechtigung geschehen konnte: nämlich durch die fortwährende Vertauschung der logischen Sphäre der Urteilsgeltung mit der seiner psychologischen und sozialen Erscheinungsweise. Hier greift zum Beispiel mit einem Male die logische Erörterung Rickerts auf das psychologische Merkmal eines Gefühles der Evidenz zurück, das einen logischen Wert erklären soll, indem es zugleich — mit diesem ausgestattet wird. Was mit der Einführung des Gefühles der Evidenz für eine wirklich ihr Problem ergreifende Urteilstheorie gewonnen sein soll, ist gar nicht abzusehen; es ist vielmehr. wie mir scheinen will, ein unbehagliches Gefühl der Nicht-Evidenz, gleich als ob die teleologische Urteilstheorie sich zuletzt selbst mit ihrem transzendenten Sollen, das nirgendswoher kommt und nirgendswohin zielen kann, im Grundlosen fühlen würde, welches sie nun treibt, sich an ein Gefühl der Evidenz anzuklammern, das wenig-

[1]) H. Rickert, „Gegenstand etc.", Seite 57.

[2]) H. Rickert, a. a. O., Seite 62.

stens eine psychologische Realität ist. Nun liegt ihre Sache so: ein wahres Urteil gilt als wahr, weil es so gedacht wird, wie wir es denken sollen; wir denken es so, wie wir es sollen, weil wir das Gefühl der Evidenz haben, — und darüber ist dann freilich schlechterdings nicht mehr hinauszukommen. Man kann nicht mehr fragen, warum haben wir das Gefühl der Evidenz: denn das haben wir eben. Diese ganze erkenntniskritische Darlegung der objektiven Gültigkeit im wahren Urteil läuft also tatsächlich in folgende Tautologie aus: Wahr ist, was wir als wahr fühlen. Der Zusatz, dass wir nur das als wahr fühlen, was wir denken sollen, ist ganz irrelevant und sogar irreführend, da wir doch eben nur aus dem, was wir als wahr fühlen, aus dem Gefühle der Evidenz, auf dieses Sollen schliessen. Es wird freilich bei Rickert durch die Vorstellung erleichtert, dass dieses transzendente Sollen für das Urteil eine analoge Gesetzlichkeit darstelle wie das Sittengesetz für das Wollen. Wir werden noch später sehen, wie dies eine ganz unberechtigte Annahme ist. So viel gehört aber vielleicht schon hierher.

Die Unterscheidung von Gut und Böse weist nicht bloss auf ein Sollen als ihren Grund hin, sondern legt zugleich auch das Gesetz dieses Sollens dar. Wenn ich sage: gut nenne ich jenen Willen, der so handelt, wie er soll, so bleibt das Soll nicht etwa ganz unbestimmt oder müsste sich erst auf ein mehr oder minder vages Gefühl berufen: sondern die Beziehung alles Wollens auf dieses Soll bestimmt unmittelbar auch seinen Inhalt moralisch; in Bezug auf ein Wollen ist eben die Form des Sollens inhaltlich bestimmendes Gesetz, welches in jedem Akte sagt, was ich wollen soll oder nicht soll, woran der Umstand natürlich gar nichts ändert, dass die sittliche Unterscheidung nach ihrer historischen Erscheinungsseite verschieden sein wird nach Ort, Zeit und Individuum. Denn nicht dass ich das Gute tue, macht den Tatbestand des Sittlichen aus, und noch weniger wird er dadurch beseitigt, wenn vielleicht das, was ich als das Gute will, sich von einem höheren Standpunkt als verwerflich darstellen wird. Sondern dass ich überhaupt, was immer ich auch wollen und tun mag, dabei ein Sollen empfinde, durch welches ich mich bestimmen lasse, das erst konstituiert Sittlichkeit als eine besondere Gesetzmässigkeit, von der also jetzt klar ist, wieso schon ihre blosse Form inhaltlich bestimmend sein kann. Dagegen, wenn ich die Unterscheidung des Wahren und Falschen auch von einem So-unterscheiden-Sollen

ableite, so bleibt in Bezug auf ein Denken die Frage unbeantwortet: Was aber soll ich als wahr denken? Wohl, es sei einmal zugegeben, wahr ist jenes Urteil, welches so gedacht wird, wie es gedacht werden soll; aber — hilf, Himmel! — wie soll es denn gedacht werden? Im transzendenten Sollen fehlt es ganz und gar an dem Gesetz, welches mir sagt, wie ich wahr urteilen, was ich anerkennen, was ich verwerfen soll, sobald man nur nie vergisst, dass der Tatbestand der formalen Denknotwendigkeit, respektive des Widerspruchs in seiner rein logischen Gestalt kein Atom eines Sollens aufweist, in seiner Gestalt als Sollen aber ein historisches und sozialpsychologisches Phänomen ist. Und deshalb sieht sich hier die teleologische Urteilstheorie auch plötzlich auf das psychologische Gefühl der Evidenz zurückgeschleudert. Denn sagt sie endlich, dass ihr Sollen doch nicht eigentlich so zu verstehen sei, als gelte ihr jenes Urteil für wahr, welches so gedacht werde, wie es gedacht werden soll, sondern dass sie vielmehr meine, jenes Urteil sei wahr, bei dem wir fühlen, dass es so und nicht anders gedacht werden soll, dann ist auch sie bei dem wirklich entscheidenden Punkt angelangt, an welchem sie die in unserem Sinn dargelegte Denknotwendigkeit nun selber offen einbekannt hat. Denn was sagt sie anderes damit, als dass es ein Wahrheitsgesetz im Sinne des Sittengesetzes, also als eine der Heteronomie gegenüberstehende Autonomie des Denkens gar nicht gibt, was sagt sie anderes als: Wie wir denken sollen, lehrt uns kein Gesetz, ehe wir nicht fühlen, dass wir so denken — müssen. Das „Gefühl der Evidenz" gewinnt den Charakter eines Sollens erst, wenn im Kampfe der Meinungen das bis dahin auf sich gestellte Denken in den sozialen Verkehr tritt und aus einer bloss der logischen Sphäre angehörigen Intellektualität praktische Tat wird, die nunmehr dem Sittengesetz untersteht. Wieder müssen diese Darlegungen auf das Folgende verweisen, woraus alles das, was hier vielleicht noch als unbewiesene Behauptung auftritt, hoffentlich seine Begründung erfahren und, was hier etwa noch unklar geblieben sein sollte, deutlicher werden wird. Inzwischen aber zeigt sich schon jetzt, dass, wenn die Denknotwendigkeit nirgends als ein Sollen zu fassen sein wird, zugleich aber, wie wir gesehen haben, auch nicht eigentlich ein Müssen ist, sondern ganz einfach eine bestehende Gesetzlichkeit, dann hierin eine Grundlage für die objektive Gültigkeit des Urteiles und damit für den Charakter

einer nur auf diese gestützten Wissenschaft gewonnen ist, die wahrlich gar nicht unerschütterlicher gedacht werden kann.

XIV.

Vom „Bewusstsein überhaupt“.

Die Denknotwendigkeit im Urteil war also bisher in keiner Weise als eine solche des Sollens, sondern nur als eine des Nicht-anders-Könnens aufzuweisen. Damit aber erwächst eine neue Schwierigkeit, die abermals den kaum noch sichergestellten objektiven Charakter der Urteilsnotwendigkeit zu vernichten droht. Denn gewiss muss es für den ersten Blick Befremden erregen, dass wir, wie im vorausgehenden geschah, die zeitlose formale Wahrheit und damit doch alle Wahrheit überhaupt nirgendanderswo zu begründen wussten als in dem, was irgend ein beliebiges Ichbewusstsein gerade nicht anders zu denken vermag. Damit scheint ja die Denknotwendigkeit nur aus dem subjektiven und historisch zufälligen Unvermögen des empirischen Einzelbewusstseins, gewisse Vorstellungsverbindungen in anderer als der ihm geläufigen Weise zu verbinden, abgeleitet worden zu sein, also vielleicht eine psychologische, gewiss aber keine erkenntniskritische Legitimation zu besitzen.

Hier ist nun der Ort, an welchem die logisch-transzendentale Erörterung sich einem Gesichtspunkte zuwenden muss, der, so wenig er ihr in der Sache selbst gefehlt hat, was ja schon daraus hervorgeht, dass wir auch hier nur an Kant werden anzuknüpfen brauchen, doch in seinem ausdrücklich anzuerkennenden Charakter in der Erkenntniskritik bisher nicht akkreditiert ist: ich meine den s o z i a l e n Gesichtspunkt, der unmittelbar über das Einzelbewusstsein hinausführt. Es darf nicht länger übersehen werden, dass auch der s o z i a l e Charakter des menschlichen Seins einen Zusammenhang mit der Transzendentalphilosophie hat, das heisst, ebenso in einem transzendentalen Grund seiner Möglichkeit nach für ein Erkennen bestimmt ist, wie der Naturcharakter alles Seins überhaupt. Und dies ist von fundamentaler Bedeutung. Denn nur der Umstand, dass die Möglichkeit alles s o z i a l e n Seins ihren Erkenntnisgrund gleichfalls in der t h e o r e t i s c h e n Philosophie und nicht in der praktischen hat, in welcher er gewöhnlich gesucht wird, obgleich diese doch das soziale Sein bereits voraussetzen muss und nur

dessen richtige Beurteilung zum Gegenstande hat, sichert auch die Möglichkeit einer erkenntnistheoretischen Grundlegung der Sozialwissenschaft in einer trotz der Verschiedenartigkeit ihres Stoffes doch wesensgleichen Art mit der der Naturwissenschaft.

Und es handelt sich dabei nicht etwa um eine neue Entdeckung im Gebiete der Erkenntnistheorie, vielmehr, wie bereits bemerkt, um eine schon lange als zu ihren Grundlehren gehörige Einsicht, von der es nur gilt, unter Festhaltung ihres bisherigen bloss logischen Sinnes zugleich auch die darin enthaltene transzendentale Beziehung auf einen Sozialcharakter des Menschen zu bewusstem Ausdruck zu bringen. Die Lehre vom „Bewusstsein überhaupt" oder, wie Kant sie bezeichnete, von der transzendentalen Einheit des Selbstbewusstseins (synthetische Einheit der Apperzeption)[1]) muss nun herangezogen werden, und hier ist es auch Fichte, dessen Begriff des absoluten Ichs zwar sicher nicht überall richtunggebend sein darf, der aber mächtig dazu beigetragen hat, die Herausarbeitung der — wenn dieses Wort zu bilden gestattet ist — transzendental-sozialen Natur alles menschlichen Erkennens zu erleichtern. Von da aus erscheint nun die Denknotwendigkeit in einem neuen Lichte, die ihre Eignung, Träger aller inhaltlichen Wahrheit zu sein, deren sozialer Charakter wiederholt schon betont wurde, bestimmt und jetzt ganz unverkennbar sichtbar werden lässt.

Der Begriff des „Bewusstseins überhaupt" ergibt sich als Resultat einer schliesslich unumgänglich gewordenen kritischen Bestimmung des empirischen Ichbegriffes, wenn nämlich die nach dem Grunde der objektiven Gültigkeit unseres Erkennens forschende kritische Analyse endlich bis zur formalen Denknotwendigkeit vorgedrungen ist und sich hier vor den scheinbaren Widerspruch gestellt sieht, von dem wir vorhin ausgingen, dass alle Denknotwendigkeit zuletzt nichts anderes sein sollte als subjektives „Nicht-andersdenken-Können". Aber dieser Anschein des Seltsamen bleibt doch nur so lange bestehen, solange wir in der ganz naiven Auffassung verharren, die selbst der Materialismus nicht aufrecht zu halten vermag, ohne dass er freilich hernach das Problem des Selbstbewusstseins zu lösen imstande wäre, dass das Ich eine substantielle Persönlichkeit an sich, ein wesenhafter Träger seiner inneren Zu-

[1]) Vergl. Imm. Kant, „Kritik der reinen Vernunft", Reclam, Seite 118 ff., 1. Auflage, und Seite 659, 2. Auflage.

stände sei. Dann muss es natürlich ganz und gar unerfindlich werden, wie in aller Welt Vorstellungsverbindungen, die ein solches Einzelwesen zu bilden genötigt ist, einen Anspruch erheben könnten, der über das eigene Denken hinausreichte und mehr wäre als eine blosse Machtbehauptung, — man müsste denn in die nicht auszudenkende Annahme des Solipsismus flüchten, das heisst hier wirklich aus dem Regen in die Traufe geraten.

Demgegenüber tut es aber nur not, sich auf die tiefe kritische Einsicht zu besinnen, die Kant in seiner schon erwähnten Lehre von der transzendentalen Einheit des Selbstbewusstseins als einer synthetischen Apperzeption a priori vorgetragen hat, durch welche er in Verbindung mit seiner ebenso grossartigen Kritik des empirischen Ichbegriffes in dem Abschnitte „von den Paralogismen der reinen Vernunft" aller Erkenntniskritik gerade in ihrem kardinalen Interesse, dem Problem des Selbstbewusstseins, eine Grundlage gegeben hat, die sie wohl als einen unverlierbaren Besitz wird ansehen dürfen. Von ihr aus kann gar nicht mehr übersehen werden, dass auch das empirische Ich nichts anderes ist als eine Erkenntnisweise, näher bestimmt als die Form des Bewusstseins und weit entfernt, uns irgend ein inhaltlich bestimmtes Wesen zu vermitteln, nichts weiter bedeutet als die Zugehörigkeit aller Zustände und Aktionen des Bewusstseins zu einem Subjekt, das ist Beziehungspunkt, in dem sie eben gewusst werden.

Was der Skeptizismus und Relativismus als eine seiner gefürchtetsten Waffen handhabte und woraus auch der moderne Positivismus zum Beispiel Ernst Machs einen grossen Teil seiner Kraft zu den „Antimetaphysischen Vorbemerkungen" schöpft (die trotz dieser Bezeichnung auch gegen die Transzendentalphilosophie gerichtet sind), das ist die Kritik an dem Ichbegriff und die Zersetzung der vermeintlichen Beständigkeit und Selbstverständlichkeit seines Inhaltes. Gleichwohl kann man sagen, dass weder die Kritik David Humes noch die Ernst Machs so unerbittlich mit dem substantiellen Charakter des Ichs aufräumt wie gerade die Lehre Kants, die sich im Gegensatze zu jenen anderen Kritikern, denen sonst gar nichts unter ihren Händen geblieben wäre, im Zerstören dessen, was sie in diesem Begriffe als unhaltbar erkennt, nicht sorgsam bescheiden musste, weil sie den eigentlichen Kern des Ichgedankens völlig ausserhalb seines empirischen Inhaltes in einer bloss transzendentalen Beziehung des Bewusstseins auf einen Einheitspunkt gefunden

hat. So ergibt sich ihr, dass die Substantialität, Singularität und Identität des Ichs keine Eigenschaften eines Wesens sind, das als solches dann Inhaber des Bewusstseins wäre, sondern lediglich die Formen darstellen, unter denen Bewusstsein überhaupt vorkommt. Wird durch die besonderen Anschauungsformen des Raumes und der Zeit sowie durch die Denkmittel der Kategorien ein Bewusstsein von Gegenständen der Erfahrung möglich, so durch die eigentümliche Einheitsbeziehung, deren empirischer Ausdruck das Ich ist, erst das Bewusstsein selbst. Das Bewusstsein ist daher nicht etwas, was in und von einem mystischen Ich gewusst wird, sondern etwas, das zufolge seiner Einheitsbeziehung und Bewusstheit in ihr nur für seine eigene Anschauung in einem Ich erscheint, — kurz, dieses Ich ist eben die Form des Bewusstseins, „das Ich ist nur das Bewusstsein meines Denkens".[1])

Der auf den ersten Blick so abgrundtief dräuende Begriff des „Bewusstseins überhaupt" ist also auf transzendentaler Grundlage nichts anderes als die kritische Besinnung, die jeden Schritt der Erkenntniskritik begleiten muss, dass auch die Ichheit alles Erkennens noch Bewusstseinsform ist, dass somit das letzte, womit Erkenntniskritik sich wird bescheiden müssen, nicht das individuelle Bewusstein, sondern eben „Bewusstsein überhaupt" ist, das heisst also das Bewusstsein in jener Gestalt, in welcher seine Zugehörigkeit zu einem empirischen Ich nur ein Merkmal seines Artcharakters ausmacht. Das Einzel-Ich ist dann, vom transzendentalen Standpunkt aus gesehen, nur die Erscheinungsweise, in welcher Bewusstsein überhaupt erlebbar wird. Man sieht sofort: dieser Begriff des „Bewusstseins überhaupt" ist weit entfernt von irgend einer metaphysischen Konstruktion, wie etwa dem absoluten Ich Fichtes oder dem absoluten Geist bei Hegel, die sich selber vor aller Erfahrung setzen, damit aus ihnen sich dann im grandiosen Spiel inneren Wirkens die Welt unserer Erfahrung mit samt dem Menschengeiste entfalte. In ihm ist dagegen nicht mehr gesetzt, als schon im empirischen Bewusstsein anzutreffen war, er selbst aber setzt überhaupt nichts, was eben seinen transzendentalen Charakter ausmacht, sondern er bringt bloss das empirische Bewusstsein in eine besondere Beziehung des Denkens,

---

[1]) Vergl. Imm. Kant, „Kritik der reinen Vernunft", Reclam, Seite 690.

aus welcher der sonst dem Wesen seiner Subjektivität durchaus heterogene Charakter einer Allgemeingültigkeit seiner Erfahrung als unmittelbar begreiflich eingesehen werden kann. Eine metaphysische Verkennung dieses Begriffes, so, als ob er ein formloses, unpersönliches, allbefassendes Welt-Ich bedeuten wolle, ist somit gänzlich ausgeschlossen, sobald man nur acht hat, dass er eben gar nichts anderes besagt, als wie ich das empirische Ich denken muss, wenn ich nun auch noch diese räumlich, zeitlich und individuell gefärbte Ichvorstellung gleicherweise zu den Formen des Bewusstseins rechnen muss, wie Raum, Zeit und Kategorien, — nämlich als ein „Bewusstsein überhaupt", das nun gar nicht mehr als Substanz zur Erfassung kommt, sondern nur als Denkbestimmung, als ein Grenzwert des Denkens.[1])

[1]) In solchem, jede metaphysische Deutung absolut ausschliessenden Sinne will nun auch H. Rickert auf das „Bewusstsein überhaupt" zurückgehen, um seine teleologische Urteilstheorie, die er, wie wir wissen, bis zu der Lehre vom transzendenten Sollen fortgeführt hat, nun mit jenem Begriff als dem Träger dieses Sollens zum Abschluss zu bringen. (Vergl. seine Schrift „Der Gegenstand der Erkenntnis", Kap. XVII.) Allein so glänzend gerade er es verstanden hat, den lediglich transzendentalen Charakter der Vorstellung vom „Bewusstsein überhaupt" auseinanderzusetzen, so wird er doch zuletzt durch die seltsame Verquickung des Ethischen mit dem Logischen in seinem Ausgangspunkte zu Folgerungen getrieben, die in einer Art Fanatismus der Paradoxie zum äussersten Ende geführt werden, an welchem sie aus dem bei Kant so vorsichtig eingeführten und nach allen Anforderungen positivistischer Denkökonomie mit bewusster Autarkie gebildeten Hilfsbegriff des „Bewusstseins überhaupt" einen hilfsbereiten Gott, einen wahren deus ex machina der in Not geratenen teleologischen Urteilstheorie machen. Das transzendente Sollen kann nämlich in seiner für das Urteil unbedingt nötigen Objektivität, so dass wir uns also in jedem Urteilsakte geradezu von ihm abhängig und bestimmt finden, nur dadurch sichergestellt werden, dass es eben in einem Bewusstsein überhaupt aufgezeigt wird. Eine solche Annahme aber sei nicht nur berechtigt, sondern sogar notwendig, weil wir uns das „Bewusstsein überhaupt" gar nicht anders wie als urteilendes Bewusstsein denken können. Denn da ein Bewusstsein ohne einen Inhalt zu denken unmöglich ist, muss auch das Bewusstsein überhaupt einen solchen haben, den Bewusstseinsinhalt überhaupt, welcher also als in ihm seiend gedacht wird. Nun ist aber Sein nur als Urteilsprädikat erfassbar und ist somit der Begriff des „Bewusstseins überhaupt" identisch mit dem Begriff des als seiend Beurteilten überhaupt. Die letzte Abstraktion, bis zu der wir vordringen müssen, ist also der Begriff eines urteilenden Bewusstseins überhaupt, welches ein Seiendes bejaht, anerkennt, also auf ein ihm inhärentes Sollen bezieht, wodurch allererst ein Bewusstseinsinhalt überhaupt möglich wird. Und so besteht „Bewusstsein überhaupt" nach seiner logischen Funktion nur als transzendentes Sollen. — Ich glaube,

Hat man sich erst diesen Begriff auf solche Weise klar gemacht, dann ändert sich der erkenntnistheoretische Charakter des

es spricht unmittelbar für sich selbst, in welch ganz anderem und seinen transzendentalen Charakter direkt überschreitenden Sinn hier der Begriff vom „Bewusstsein überhaupt" verwendet wird, und wie er überdies oder vielleicht eben deshalb auch gar nicht das zu leisten vermag, was er soll, nämlich die letzte Begründung der teleologischen Urteilstheorie zu geben. Denn vor allem kann er eine wirkliche Begründung für sie gar nicht sein, weil er nur die Wiederholung des bereits im urteilenden Einzelbewusstseins vorliegenden Problems enthält. Das Sollen war ja als (vermeintliches) Charaktermerkmal des einzelnen Urteils angetroffen worden; nur um sich objektiv gültig gebärden zu können, verlangte es nach seinem Bestande auch in einem Bewusstsein überhaupt. Allein in diesem, solange es nicht zur metaphysischen Konstruktion verwandelt wird, kann nichts mehr und nichts anderes angetroffen werden, als in jedem individuellen Bewusstsein zu finden ist. Nun war, wie wir gesehen haben, gerade für dieses der logische, also wesentliche Charakter des Urteils als Anerkennen oder Verwerfen so fraglich geworden, dass wir sogar die Prädizierung als die eigentliche Grundform des Urteils ansehen konnten. Wovon also problematisch geblieben ist, ob es im individuellen Bewusstsein bestehe, wird dadurch nicht anders, wenn ich nun sage, dass es im Bewusstsein überhaupt bestehe; was sich der logischen Analyse nicht zugänglich erwiesen hat, ein Anerkennen oder Verwerfen in der logischen Sphäre des Urteilsaktes selbst, wird dadurch nicht eher erwiesen, dass es in eine unzugängliche Sphäre überhaupt verlegt wird. Das ist eben der sich der Metaphysik nähernde Gebrauch des Begriffes vom „Bewusstsein überhaupt" bei Rickert, dass er nicht mehr nur darauf ausgeht, das was in jedem individuellen Bewusstsein vorkommt, bloss in einer besonderen Beziehung aufzufassen, in welcher lediglich zur Betrachtung kommt, inwiefern es möglich ist, dass das Einzelbewusstsein trotz seiner individuellen Beschränkung ein Bewusstsein der Allgemeingültigkeit bei sich führe. Sondern hier wird darüber hinaus in diesem blossen Relationsbegriffe auch noch ein Inhalt gesetzt, ein absoluter Wahrheitszweck, ein Wille zur Wahrheit nicht etwa als bloss ethische Spezialisierung des Willens zum Sittlichen, sondern als logischer Charakter des Erkennens selbst, womit ein Element in die teleologische Urteilstheorie aufgenommen wird, das nicht nur schon jeder logischen Analyse, die ihren Standpunkt unverrückt festhält, ewig transzendent wird bleiben müssen, sondern vollends auf erkenntniskritischem Boden als fremd, weil nur als eine ontologische Annahme, wird betrachtet werden können. Die sittliche absolute Zwecksetzung in einem moralischen Bewusstsein überhaupt (Autonomie des Willens) ist keine metaphysische Konstruktion, weil sie nur die transzendentale Begründung des bereits im individuellen sittlichen Bewusstsein enthaltenen praktischen Tatbestandes ist, der überall sich nur als Zwecksetzung erfassen lässt und den sie erst seiner Möglichkeit nach darlegt. Dagegen bedeutet eine gleiche absolute Zwecksetzung im eigenen Bereiche der logischen Sphäre nur entweder eine Vergewaltigung ihres Tatbestandes zugunsten einer metaphysischen Annahme oder aber ein Verlaufen ihrer Grenzen und ihres Standpunktes in das praktische Gebiet, was wir denn auch wiederholt schon bei der teleologischen Auffasssung tatsächlich konstatieren konnten und noch weiterhin bestätigt finden werden.

Bewusstseins völlig gegenüber seiner aus dem täglichen Leben gewohnten Auffassung, da er nun auf transzendentalem Gebiete trotz seiner ganz untrennbaren Zugehörigkeit zum Ich gar nichts Persönliches mehr hat. Freilich, solange wir das Ich für ein denkendes, selbständiges Wesen an sich hielten, musste durch die Beziehung auf ein solches alles, was in diese gesetzt wurde, gleichsam isoliert und in ein ausschliessliches Eigentumsverhältnis zu einer Person gebracht sein. Nun aber bedeutet die Ichheit nichts anderes, als dass jede Aktion des Bewusstseins überhaupt, die für mich Erlebnis wird, eben begleitet ist von dem Charakter, mein Bewusstsein zu sein, weil eben nur in dieser Beziehung auf ein Ich Bewusstsein überhaupt besteht. Das Ich ist also nicht mehr Träger des Bewusstseins, sondern es ist die Art, wie Bewusstsein tätig wird.

Dann bedeutet aber der Ausdruck „Ich" oder „mein Bewusstsein", „mein Denken" in erkenntniskritischem Sinne überhaupt nichts Individuelles mehr. „Mein Denken" ist in dieser Bedeutung des Wortes nicht in dem Sinne mein Denken wie etwa mein Haus, welch letzteres nur mir gehört und sonst niemand anderem. Während also im psychologischen Sinne das Pronomen possessivum auf die Person einschränkt, für welche es ein Objekt in Anspruch nimmt, bedeutet es, sobald es im Zuge einer erkenntniskritischen Erörterung gebraucht wird, überhaupt gar kein Possesivverhältnis mehr, sondern nur die Art, in der eben Bewusstsein ist. Wir sehen also, dass gerade durch den Ichbegriff das Bewusstsein, das Denken, über seine empirische Vereinzelung hinausgreift, indem es sich auf ein Bewusstsein überhaupt bezieht, welches als solches nicht individuell gedacht werden kann, wenn individuell bedeutet: das was nur in einem persönlichen Ich vorgefunden wird. Denn das Bewusstsein wird eben nicht in einem solchen Ich vorgefunden, sondern ist, wo und worin es immer auftreten mag, vom Ich begleitet, da dieses Ich nichts anderes ist, als womit seine Formen, seine Gesetzlichkeit, sein ganzes Getriebe bewusst ist. Alles individuelle Denken hat somit von vornherein eine Beziehung zu einem Denken, das nicht individuell ist, überindividuell, wie Rickert dies nennt; oder besser gesagt, alles individuelle Bewusstsein beruht seiner transzendentalen Möglichkeit nach auf einem Bewusstsein, an dessen über das individuelle Denken hinausreichender allgemeiner Geltung seiner Gesetzlichkeit deshalb nicht gezweifelt werden kann, weil

die Eigentümlichkeit, wonach jeder einzelne von seinem Bewusstsein sprechen kann, nicht etwa eine Verschiedenheit von Bewusstseinswesenheiten, sondern nur den dem Bewusstsein eigenen Ausdruck für sein empirisches Dasein überhaupt bedeutet. Gerade also dadurch, dass alle sich auf ihr Bewusstsein berufen und damit doch nur die Art bezeichnen, wie Bewusstsein ist, beziehen sie sich in ihrer Vielheit und Geschiedenheit auf dieselbe Sache, auf die Identität der Formen und Gesetzlichkeit des Bewusstseins überhaupt. Es zeigt sich derart eine prinzipale Dialektik in dieser Grundeinsicht der Erkenntnistheorie: das Ich als der Ausdruck jedes individuellen Bewusstseins ist gleichzeitig auch der Ausdruck eines Bewusstseins, das gattungsmässig ist, das, um eine Lieblingsvorstellung Kants zu gebrauchen, allem denkenden Wesen zukäme. An der Wurzel der Erkenntnistheorie zeigt sich das individuelle Denken als blosser empirischer „Schein“, das heisst, als bloss subjektive, wenn auch unausweichlich notwendige Deutung eines Verhältnisses, auf das die Kategorie des Subjektiven gar nicht mehr angewendet werden kann. Die Denkmittel, durch welche das „Einzel“-bewusstsein seine Welt aufbaut, sind nun von vornherein gar nicht mehr solche, die bloss einem Einzelwesen zugehörig oder einem einzelnen Denken entsprungen wären; sondern gerade, weil sie Denkmittel meines Bewusstseins sind, womit nur auf andere Weise ausgedrückt wird, dass sie Bewusstseinscharakter überhaupt haben, sind sie ebenso Denkmittel jedes anderen Bewusstseins, das sich von seinem Standpunkt aus als „mein Bewusstsein“ erklären muss. Wer diese Denkart festzuhalten weiss — und es muss zugegeben werden, dass dies nicht leicht ist, weil die Ausdrücke „mein“ und „dein“ uns stets wieder verleiten, sie als wahre Possessivpronomina zu gebrauchen — der wird nun auch wie erleichtert aufatmen, wenn er daraus erkennen wird, dass die Frage nach dem fremden Bewusstsein, dieser vera crux der Erkenntnistheorie, gar kein Problem mehr ist; das heisst, dass sie kein Problem gerade der idealistischen Erkenntnistheorie ist, die man so häufig an ihr scheitern lassen wollte,[1]) sondern von dieser gänzlich und mit Beruhigung der Metaphysik zugeschoben werden kann. Das Dasein des fremden Bewusstseins ist so viel oder so wenig ein Problem als das Dasein eigenen Bewusstseins und der Dinge überhaupt.

Sowohl das eigene wie das fremde Bewusstsein erscheinen

[1]) Vergl. Wilh. Jerusalem, „Die Urteilsfunktion“, Seite 231.

also in der gleichen Gesetzlichkeit der Aktion des Bewusstseins überhaupt verbunden. Und nur deshalb gewinnt, respektive hat jedes Einzelbewusstsein schon aus sich heraus immanenten Bezug auf die Allgemeingültigkeit seiner Denkverbindungen. Nicht, wie Windelband öfter meint, tritt die Allgemeingültigkeit erst unter der Annahme einer Vielheit um der Wahrheit willen denkender Individuen als ein neuer Charakterzug zu der Normalität des Denkens hinzu; dann wäre es freilich nicht möglich, die stringente Allgemeingültigkeit der Axiome der Erkenntnis anders als in ein blosses Postulat zu gründen, das die Vielheit der Individuen anerkennen soll — um des erhabenen Zweckes der Wahrheit willen! Nein — die Allgemeingültigkeit des Denkens in seinen Axiomen ist der Charakter der formalen Beschaffenheit des Bewusstseins überhaupt, mit welchem es in jedes Einzelwesen hineinreicht, das von ihm als „seinem" Bewusstsein spricht. Es steht eben von vornherein jedes Einzelbewusstsein in einem Verhältnis, welches auf eine In-Beziehung-Setzung zu und Uebereinstimmung mit jedem anderen Einzelbewusstsein gerichtet ist. Es ist von vornherein jedes Einzelbewusstsein im Bewusstsein überhaupt sozusagen „vergesellschaftet." Oder anders ausgedrückt: die wirkliche als notwendig erkannte Uebereinstimmung der individuellen Urteile wie auch nur die durchgängige Forderung der Allgemeingültigkeit der Axiome des Denkens im Verkehre der Menschen wäre selbst gar nicht möglich, ohne eine solche ihr vorausgehende Verbundenheit aller einzelnen Bewusstseinssphären in ihrer formalen Aktion.

XV.

Der transzendentale Charakter der sozialen Erfahrung.

Nicht ohne Grund hat sich in diese Erörterung zur besseren Kennzeichnung eines der schwierigsten Begriffe der Erkenntnistheorie ein Marxscher Ausdruck eingestellt; denn es scheint mir auch nicht zufällig zu sein, dass sich hier, an einem der tiefsten Probleme der transzendentalen Kritik gerade der tiefste Gehalt der sozialtheoretischen Kritik von Karl Marx in einer derart überraschend ähnlichen Führung des Gedankenganges und prinzipiellen Wahl des Standpunktes der Betrachtung begegnen, dass ich sogar versuchen darf, die schwierige Lehre vom Bewusstsein überhaupt

gerade durch die Denkweise von Karl Marx dem Verständnisse zugänglicher zu machen. Ich meine nämlich, dass sich die Aufhebung des (im Kantschen Sinne) dialektischen, substantiellen Scheines des Ichbegriffes und die des sachlichen Scheines der ökonomischen Verhältnisse innerhalb der kapitalistischen Produktionsweise in einem verwandten Denkprozess vollzieht, ja, dass die Lehre von den Paralogismen der reinen Vernunft sich direkt als Aufzeigung einer Art umgekehrten Fetischismus im Marxschen Sinne dieses Wortes darstellt. Und ich kann dieses Zusammentreffen nicht für zufällig halten. Einmal nicht, wegen des schon im vorausgegangenen gekennzeichneten nahen Verhältnisses der logisch-kritischen Denkweise Marx' zu der transzendentalkritischen Kants, sodann aber nicht, weil wir in der Lehre vom Bewusstsein überhaupt ja tatsächlich den Ort fanden, in welchem der Grundbegriff aller wissenschaftlichen Untersuchung über gesellschaftliche Erscheinungen, nämlich der des sozialen Verbundenseins der Menschen, seine erkenntnistheoretische Begründung erhält, welche fundamentale Beziehung daher nicht nur jeder sozialtheoretischen Untersuchung immanent sein muss, sondern auch, mit je kritisch schärferen Mitteln sie selbst ihre Arbeit besorgt, auch um so mehr bewusst in ihren Resultaten eine denselben konforme Art des Ausdruckes finden wird. So klingt schon vor Marx etwas von der erkenntnistheoretischen Einsicht des „Bewusstseins überhaupt“ durch, wenn die Sozialtheorie in ihrem Bereich dazu gelangt, den anfänglich wie eine Hyperbel anmutenden Ausspruch August Comtes immer mehr zu einem ihrer inhaltsvollsten Grundwahrheiten werden zu lassen, dass das Individuum in der Sozialwissenschaft eine Fiktion sei wie das Atom in der Physik.

Nun bleibt zwar eine solche Ansicht, welche das Individuum gleichsam illusioniert, sobald wir auf dem immanenten Standpunkt des Bewusstseins stehen (der auch jener der Wissenschaft ist), das heisst also, solange wir uns nicht kritisch zu unserem Erkenntnisvermögen verhalten, sondern mitten im Prozess des Erkennens, sei es des wissenschaftlichen oder des täglichen Lebens, begriffen sind, gewiss bloss eine halbe Wahrheit; ja es ist ihr noch dazu, wo jene kritische Auffassung vielleicht überhaupt fehlt, die andere, bessere Hälfte genommen, die ihr erst ihren Sinn verschafft, so dass sie für diesen so übrigbleibenden Standpunkt direkt falsch wird. Denn sicherlich ist für unser ganzes theoretisches und praktisches Ver-

halten nichts unumstösslicher gewiss als die Einheit, Beständigkeit und Unverrückbarkeit unseres Ichs. Allein seine transzendentale Verbundenheit in einem „Bewusstsein überhaupt" äussert sich selbst auf historisch-psychologischer Grundlage noch darin, dass der ganze Inhalt unseres Ichs durchaus über seine individuelle Gestaltung hinaus in tausenderlei Art bedingt, geformt und gebunden ist durch andere individuelle Inhalte. Existenz, Erhaltung und Entfaltung des Menschen setzt durchaus bereits Menschengemeinschaft voraus. Aus der innigsten Verbindung eines Menschenpaares entsprossen, verbindet das junge Leben in rätselhafter Weise Charakterkeime der Eltern und oft noch weiterer Vorfahren zu einem neuen Gebilde. Mit seinen in langer Generationenreihe ausgebildeten geistigen und gemütlichen Anlagen vereinigt so jedes neu beginnende Einzelwesen die in ihm konzentrierten Strahlen längst vergangenen Lebens, das dahinschwinden musste, ohne noch von seinem Dasein der Nachwelt Kunde geben zu können, empfängt in der Sprache nicht nur das bewusst überlieferte Erbe der Zeiten vor ihm, sondern zugleich die vorgebildeten Gedanken für all sein Denken, die gewaltigsten Mittel und Schranken zugleich für seine eigene Betätigung im geistigen Leben und Schaffen.[1]) So ist Charakter und Geist, Handeln und Denken von allem Anfang an das Produkt einer grossen Menschengemeinschaft, und da ist keine Faser des Körpers, kein Hauch des Geistes im Menschen, der aus eigener Kraft zu bestehen vermöchte. Behaupten sich Menschen in schrecklicher Not allein, ringen sich oft Einsame aus eigener Kraft durch alle Hindernisse, so war es die Menschengemeinschaft, die ihnen die physischen und moralischen Eigenschaften in einem langen Leidensweg gezüchtet und übermacht hat, durch die sie in Stand gesetzt wurden, ihren Charakter selbst an den entgegenstehenden Bitternissen zu stählen. Es sind immer nur die edelsten Wirkungen der Gesellschaft, es ist ihre tief verinnerlichte Kraft in einem Menschengemüte, welche

[1]) „Jedes Volk, so klein und so unzivilisiert es auch sein mag, besitzt eine artikulierte Sprache, die in einem ganzen System von Worten und Bedeutungen zum Ausdruck kommt, welches dem Redner als eine Art Katalog des Inhaltes der ihn umgebenden Welt dient." Eduard Tylor, „Einleitung in das Studium der Anthropologie". Deutsch von Siebert (1883), Seite 154. Diese Idee der Sprache als eines unser ganzes Erkennen präformierenden Weltkataloges, wie auch er es nennt, hat Fritz Mauthner in seinem interessanten Werk „Beiträge zu einer Kritik der Sprache" in einer sich allenthalben selbst ekrasierenden Skepsis weiter auszubilden versucht.

ermöglicht, dass wirklich vielleicht der Starke am mächtigsten allein ist.

Will man in diesem Sinn das Individuum eine Fiktion nennen, dann hat niemand uns von dem fundamentalen Eingesponnensein des Einzelmenschen in die Menschengemeinschaft einen tieferen wissenschaftlichen Nachweis geliefert als Karl Marx. Schon in der „Heiligen Familie“ schrieb er: „Genau und im prosaischen Sinne zu reden, sind die Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft keine Atome. . . . Das Atom ist bedürfnislos, selbstgenügsam; die Welt ausser ihm ist die absolute Leere, das heisst, sie ist inhaltlos, sinnlos, nichtssagend, eben weil es alle Fülle in sich selbst besitzt. Das egoistische Individuum der bürgerlichen Gesellschaft mag sich in seiner unsinnlichen Vorstellung und unlebendigen Abstraktion zum Atom aufblähen, das heisst zum beziehungslosen, selbstgenügsamen, bedürfnislosen, absolut vollen, seligen Wesen. Die unselige sinnliche Wirklichkeit kümmert sich nicht um seine Einbildung, jeder seiner Sinne zwingt es, an den Sinn der Welt und der Individuen ausser ihm zu glauben, und selbst sein profaner Magen erinnert es täglich daran, dass die Welt ausser ihm nicht leer, sondern das eigentlich Erfüllende ist. . . . Nicht (also) der Staat hält die Atome der bürgerlichen Gesellschaft zusammen, sondern dies, dass sie Atome nur in der Vorstellung sind, im Himmel ihrer Einbildung — in der Wirklichkeit aber gewaltig von den Atomen unterschiedene Wesen, nämlich keine göttlichen Egoisten, sondern egoistische Menschen.“[1]) Und indem Marx auf diese Weise weder das reale Wesen des Einzelmenschen verkannte noch auch auf der anderen Seite übersah, wie es auch in seiner Isolierung nur sozial verstanden werden kann, war es wieder er, der zuerst das alte Wort des Aristoteles vom ζῶον πολιτικόν in seiner ganzen Wahrheit entwickelt hat und uns lehrte, den Menschen nicht mehr bloss als mit anderen Menschen gesellt anzusehen, sondern ihn überhaupt gar nicht anders als v e r g e s e l l s c h a f t e t zu begreifen.[2])

[1]) A. a. O., „Marx-Engels' Nachlass“, II., Seite 226—227.

[2]) „I n G e s e l l s c h a f t p r o d u z i e r e n d e I n d i v i d u e n — daher gesellschaftlich bestimmte Produktion der Individuen ist natürlich der Ausgangspunkt (sc. einer Kritik der politischen Oekonomie). . . . Der Mensch ist im wörtlichen Sinne ein zoon politikon, n i c h t n u r e i n g e s e l l i g e s T i e r, sondern auch ein Tier, das n u r i n d e r G e s e l l s c h a f t s i c h v e r e i n z e l n kann. Die Produktion der vereinzelten einzelnen ausserhalb der Gesellschaft —

Bei vielen neuen Wendungen alter Wahrheiten, die doch erst ihren ganzen Inhalt aufrollen, fehlt noch sehr dazu, dass man ob der vermeintlich schon längst bekannten Sache auch genau diese neue Fassung würdige und erkenne, was denn eigentlich und wahrhaft jene alte Erkenntnis bedeute. So hat auch der Marxsche Standpunkt noch lange nicht das nötige Verständnis gefunden, welches darauf acht hätte, dass nun in Wahrheit erst jene unzulängliche Ansicht vom gesellschaftlichen Wesen des Menschen überwunden ist, welche im Grunde auf eine blosse Koexistenz der mit mannigfachen Bedürfnissen aufeinander gewiesenen Menschen hinauslief und das soziale Leben zu einer Art Summationsphänomen machte. An den Anfang des Denkens über das soziale Leben tritt nämlich jetzt überhaupt nicht mehr der Mensch neben anderen Menschen oder eine Mehrheit von geselligen Menschen, sondern die Beziehung von Mensch zu Mensch, die Form der Verhältnisse, unter denen sie allein bestehen können. Für sein irdisches Leben mag der Mensch sich selbst das Letzte und Höchste sein; für den immer nur in der Abstraktion möglichen Standpunkt theoretischen Verständnisses ihres Daseins sind die Individuen tatsächlich nur den gestickten Ornamenten vergleichbar, deren Formenreichtum getragen ist durch die Struktur der Fäden des Stramins, der ihnen als Untergrund dient. Die gesellschaftlichen Beziehungen der Menschen sind so nicht etwas, das diese zwischen sich etwa erst setzen, sie sind ein Inbegriff, der zwar erst mit den Menschen selbst da ist, aber sie alle so in sich befasst wie ein Raumteil im Raume überhaupt befasst ist. Deshalb der besondere Ausdruck „vergesellschaftet“ für das Dasein des Menschen: er ist nicht ein geselliges Wesen, das aus Neigung oder Instinkt oder Vernunft sich zu anderen hingezogen fühlt; er lebt nicht infolge Gewohnheit oder durch Not getrieben mit anderen gesellt: sondern er ist durch die Art, wie er überhaupt einzig zu existieren vermag, unmittelbar mit Seinesgleichen vergesellschaftet, der gesellschaftliche Charakter ist also bereits im Zustande jedes Einzelwesens gegeben.

eine Rarität, die einem durch Zufall in die Wildnis verschlagenen Zivilisierten wohl vorkommen kann, der in sich dynamisch schon die Gesellschaftskräfte besass — ist ein ebensolches Unding als Sprachentwicklung ohne zusammen lebende und zusammen sprechende Individuen. Es ist sich dabei nicht länger aufzuhalten.“ — Karl Marx, „Einleitung zu einer Kritik der politischen Oekonomie“, „Neue Zeit“, XXI 1, Seite 710 und 711.

Diese klare Vorstellung von dem gesellschaftlichen Charakter des Menschen, die für sich schon ein getreues Spiegelbild des transzendentalen Verhältnisses im Bewusstsein überhaupt bedeutet, bildet nun bekanntlich die Grundlage der grossartigen Lehre Karl Marx' vom Fetischismus der Ware und weiterhin der ökonomischen Erscheinungen überhaupt innerhalb der kapitalistischen Warenproduktion. Ihren Ausgangspunkt nimmt sie von dem merkwürdigen Phänomen, dass in der warenproduzierenden Gesellschaft die Waren selbst, an sich doch zumeist leblose Stücke bearbeiteten Naturstoffes, ein eigenartiges, selbständiges Leben zu führen scheinen, demzufolge sie den Menschen sogar mit einem ihnen innerlich anhaftenden Wert gegenübertreten und, was noch seltsamer ist, auch von ihnen für diejenigen Werte genommen werden, die sie sich beilegen. Die Ware tritt also zum Menschen in ein Verhältnis, wie nur ein Mensch zu einem anderen; obzwar er sie als seiner Hände Werk durch und durch kennt, entwickelt sie nun mit einem Male ein geheimnisvolles Wesen, mit dem sie oft genug ihren Schöpfer tyrannisiert und das ihm nicht anders wie eine allerdings unerklärliche Aeusserung des Warengegenstandes selbst erscheinen muss. Marx zeigt nun, wie dieser gegenständliche Charakter des Warenwertes blosser Schein ist. „Das Geheimnisvolle der Warenform besteht einfach darin, dass sie den Menschen die gesellschaftlichen Charaktere ihrer eigenen Arbeit als gegenständliche Charaktere der Arbeitsprodukte selbst, als gesellschaftliche Natureigenschaften dieser Dinge zurückspiegelt, daher auch das gesellschaftliche Verhältnis der Produzenten zur Gesamtarbeit als ein ausser ihnen existierendes gesellschaftliches Verhältnis von Gegenständen. . . . Es ist nur das bestimmte gesellschaftliche Verhältnis der Menschen selbst, welches hier für sie die phantasmagorische Form eines Verhältnisses von Dingen annimmt.“[1]) Der gegenständliche Schein des Warenwertes enthüllt also als seinen Kern eine Beziehung von Menschen, die aus dem Warenkörper heraus den Besitzer so menschlich zu behandeln und misshandeln vermag, und rührt nur daher, weil die private Austauschweise der Warenproduktion, also das atomistische, individuelle Verhalten der Warenbesitzer im ökonomischen Verkehr den Charakter der gesellschaftlichen Gesamtarbeit bei der Erzeugung der Waren nicht hervortreten lässt.

So wie nun der gegenständliche Schein ökonomischer Ver-

[1]) Karl Marx, „Das Kapital“, I., 4. Auflage, Seite 38 und 39.

hältnisse zurückgeht in die persönliche Verbundenheit der in ihnen in Beziehung gesetzten Menschen, so löst sich umgekehrt der persönliche Schein des individuellen Bewusstseins auf in die unpersönliche, man könnte sagen, gegenständliche Verbundenheit des alle Individuen miteinander in Beziehung setzenden Bewusstseins überhaupt. Das Schwierige der Ichform besteht also einfach darin, dass sie den Menschen den unpersönlichen Charakter ihres transzendentalen Bewusstseins als persönliche Charaktere der einzelnen Ichwesen, als individuelle Eigenschaften dieser Personen zurückspiegelt, daher auch die transzendentale Verbindung der Denksubjekte im Bewusstsein überhaupt als ein zwischen ihnen existierendes psychisches Verhältnis von Personen. Es ist aber nur die bestimmte transzendentale Beziehung alles Denkens auf ein Bewusstsein überhaupt, das zufolge seiner eigenen Anschauungsformen für die Menschen die phantasmagorische Form eines Verhältnisses von Personen annehmen muss. Diese „Phantasmagorie" ist aber auf dem transzendentalen Gebiete trotzdem nicht weniger unzerstörbar wie auf dem ökonomischen. Denn so wenig wie die epochemachende wissenschaftliche Entdeckung, „dass die Arbeitsprodukte, soweit sie Werte, bloss sachliche Ausdrücke der in ihrer Produktion verausgabten menschlichen Arbeit sind", imstande ist, ausserhalb der Sphäre sozialkritischer Untersuchung, also vor allem im ökonomischen Leben selbst, den gegenständlichen Schein der gesellschaftlichen Charaktere der Arbeit zu verscheuchen,[1]) so wenig kann ausserhalb des erkenntniskritischen Bereiches die kritische Entdeckung, dass alle Ichbeziehung nur der formale Ausdruck der in ihrer Aktion eben erscheinenden, sich selbst verausgabenden Bewusstseinsqualität ist, je den logischen und psychologischen Bestand des Ichs aufheben. Lesen wir daher weiter bei Marx, wie sich trotz dieses unvermindert bestehenbleibenden Scheines das wahre Verhältnis durchsetzt: „Die Menschen beziehen ihre Arbeitsprodukte nicht auf einander als Werte, weil diese Sachen ihnen als bloss sachliche Hüllen gleichartig menschlicher Arbeit gelten. Umgekehrt. Indem sie ihre verschiedenartigen Produkte einander im Austausch als Werte gleichsetzen, setzen sie ihre verschiedenen Arbeiten einander als menschliche Arbeit gleich. Sie wissen das nicht, aber sie tun es"[2]) — so vollzieht sich ein ganz analoger Vorgang auch in unserem

[1]) Karl Marx, a. a. O., Seite 41.

[2]) Karl Marx, a. a. O., Seite 40.

Falle. Wir müssen hier ebenso sagen: die Menschen beziehen sich selbst nicht etwa auf das Bewusstsein überhaupt, weil sie sich selbst bloss als persönliche Hüllen gleichartigen menschlichen Denkens gelten; sondern umgekehrt, indem sie ihre verschiedenen Denkakte, Urteile, im geistigen Austausch in ihren Geltungsansprüchen auf ein gemeinsames Mass beziehen, setzen sie ihre verschiedenen individuellen Bewusstseinsarbeiten einander als menschliches Bewusstsein, i. e. als Bewusstsein überhaupt gleich. Sie wissen das nicht, aber sie tun es.[1])

Von diesem kritischen Standpunkte vermag nun auch die grösste Lebendigkeit des Warenwertes und intensivste Wirksamkeit des empirischen Ichs nicht mehr über den Springquell all dieser Beweglichkeit zu täuschen. Wenn wegen des beständigen, ohne Willen, Vorwissen und Tun der Austauschenden erfolgenden Wechsels der Wertgrössen die eigene gesellschaftliche Bewegung des Menschen für sie die Form einer Bewegung von Sachen besitzt, unter deren Kontrolle sie stehen, statt sie zu kontrollieren, so gewinnt abermals umgekehrt die fundamentale Aktion des Bewusstseins überhaupt für den empirischen Standpunkt die Form einer persönlichen Aktion, die wir selbst bestimmen, statt unser Bestimmtsein in ihr zu erfassen. „Könnten die Waren sprechen, so würden sie sagen, unser Gebrauchswert mag den Menschen interessieren. Er kommt uns nicht als Dingen zu. Was uns aber dinglich zukommt, ist unser Wert. Unser eigener Verkehr als Warendinge beweist das. Wir beziehen uns nur als Tauschwerte aufeinander."[2]) — Die Menschen aber können sprechen, und obgleich die Aufdeckung des paralogischen Scheines des Ichs eine ebenso späte Entdeckung war wie die des gegenständlichen Scheines des Warenwertes, so vermögen sie heute als Erkenntniskritiker zu sagen: „Unsere Persönlichkeit mag uns als handelnde

[1]) Vergl. hierzu die bedeutsame Stelle bei Marx in der „Heiligen Familie": „Die Gleichheit ist das Bewusstsein des Menschen von sich selbst im Element der Praxis, das heisst also das Bewusstsein des Menschen vom anderen Menschen als dem ihm gleichen. Die Gleichheit ist der französische" (sc. „das heisst in der Sprache der Politik" gewohnte) „Ausdruck für die menschliche Wesenseinheit, für das Gattungsbewusstsein und Gattungsverhalten des Menschen, für die praktische Identität des Menschen mit dem Menschen, das heisst also für die gesellschaftliche oder menschliche Beziehung des Menschen zum Menschen". A. a. O., „Nachlass", II., Seite 136.

[2]) Karl Marx, a. a. O., Seite 49.

Menschen interessieren. Sie kommt uns aber nicht als erkennendes Wesen zu. Was uns aber im Erkennen zukommt, das ist unser Denken als überindividueller Wert, als Bewusstsein überhaupt. Unser eigener Verkehr als Erkenntnissubjekte beweist das. Wir beziehen uns nur als Funktionsgleiches im Erkennen aufeinander." Ja, hier wird der Zusammenhang dieser beiden kritischen Untersuchungen in einer Denkweise so in die Augen springend, dass es niemand Geringerer als Marx selbst ist, der ihn bestätigt, wenn er an einer Stelle, die bedeutungsvolle Lehre Avenarius' von der Introjektion vorwegnehmend, gerade mit Bezug auf das entwickelte Wesen des Warenwertes sich zu der Bemerkung gedrängt sieht: „In gewisser Art geht's dem Menschen wie der Ware. Da er weder mit einem Spiegel auf die Welt kommt noch als Fichtesche: Philosoph: Ich bin Ich, bespiegelt sich der Mensch zuerst in anderen Menschen. Erst durch die Beziehung auf den Menschen Paul als seinesgleichen, bezieht sich der Mensch Peter auf sich selbst als Mensch. Damit gilt ihm aber auch der Paul mit Haut und Haaren, in seiner paulinischen Leiblichkeit, als Erscheinungsform des genus Mensch".[1])

Es liesse sich der Parallelismus des Gedankenganges in der kritischen Methode von Kant und Marx selbst noch in Einzelheiten der Marxschen Darlegung durchführen, und überall würden die leitenden Gedanken des berühmten Kapitels über den Fetischcharakter der Ware nicht nur die Einsetzung der entsprechenden logischen Begriffe an Stelle der ökonomischen zulassen, sondern — worauf ich allen Nachdruck lege — mit demselben Denkmittel, das Marx behilflich war, seine ökonomische Analyse kritisch zu begründen, auch die grosse Wahrheit der Lehre vom Bewusstsein überhaupt anschaulich machen. Die Wesensverwandtschaft zweier Denker bei aller im vorausgehenden dargelegten und durch historische Verhältnisse notwendig bedingten Verschiedenheit kann kaum einleuchtender offenbar werden. Sie vollendet sich in einem wahren ökonomischen Korollarbegriff zu dem transzendentalen des Bewusstseins überhaupt, soweit eben ein Korollarverhältnis in so verschiedenen Weisen des theoretischen Verhaltens möglich ist. Dieser Korollarbegriff ist der des Wertes.

Der Begriff des Wertes als des Trägers des Tauschwertes,

---

[1]) Karl Marx, a. a. O., Seite 19, Anm. 18.

richtiger als der begrifflichen Grundlage des Tauschwertes ist eine spezifische Leistung des Marxschen Denkens. Nur weil sein gedanklicher Charakter oft übersehen wird, weil man ihn achtlos mit dem Tauschwert zusammenfliessen lässt, ergeben sich so viele Missverständnisse der Marxschen Werttheorie und entzieht sich überdies das grundlegend Neue, sie von der Arbeitswerttheorie überhaupt Unterscheidende dem Blick. Nicht vom Gebrauchswert, aber auch nicht vom Tauschwert aus eröffnet sich der Zugang zum Geheimnis der Warenform und damit der Ansatzpunkt für eine Analyse der kapitalistischen Produktionsweise überhaupt, sondern nur von dem für sich entwickelten Begriff des ökonomischen Wertes schlechtweg, demgegenüber der Tauschwert nur mehr die „Erscheinungsweise" eines von ihm unterscheidbaren Gehaltes ist,[1]) sowie das individuelle Bewusstsein nur Erscheinungsweise eines es überragenden Verhältnisses ist. Dieser Wert ist nun in der Tat nichts anderes als der für eine bestimmte historische Gestaltung des gesellschaftlichen Lebens, eben jener der kapitalistischen Warenproduktion eigentümliche ökonomische Ausdruck des von Marx bereits für den Begriff des sozialen Lebens überhaupt gefundenen Charakters der Vergesellschaftung der in ihm suspendierten menschlichen Verhältnisse und Beziehungen. Denn er wird gefunden als „das Gemeinsame, was sich im Austauschverhältnisse oder Tauschwert der Waren darstellt"[2]) und dieses näher bestimmt als die in ihrer Produktion verausgabte gesellschaftlich notwendige, abstrakt menschliche Arbeitskraft, deren Grösse gemessen wird an der für ihre Verausgabung gesellschaftlich notwendigen Arbeitszeit. „Als Werte sind alle Waren nur bestimmte Masse festgeronnener Arbeitszeit",[3]) der Wert selbst aber ist Kristall der in allen konkreten Arbeitsprodukten gleich enthaltenen menschlichen Arbeit überhaupt, die als solche, das heisst nach Abstreifung ihrer verschiedenen konkreten Form eine ihnen gemeinschaftliche gesellschaftliche Substanz darstellt, an welcher rein quantitative Bestimmungen möglich sind. So also führt die ökonomische Kritik ihren grundlegenden Begriff, den Wert, vermittelst dessen sie erst den Fetischismus der Warenform aufdecken kann, gleichfalls aus einer gegenständlichen Form in eine Beziehungsform über. Der Wertbegriff stellt

[1]) Karl Marx, a. a. O., Seite 3.

[2]) Karl Marx, a. a. O., Seite 5.

[3]) Karl Marx, a. a. O., Seite 6.

eine prinzipale Massbeziehung dar, die jede besondere Wertform, das heisst jedes besondere Austauschverhältnis begrifflich erst möglich macht.

Damit tritt aber der Begriff des Wertes im gleichen gedanklichen Charakter an die Seite desjenigen vom Bewusstsein überhaupt. Es ist dieselbe Funktion für die Begreifbarkeit des ökonomischen Verkehres und Warenaustausches, welche dieser Marxsche Begriff logisch erfüllt, wie sie der Kantsche für die Möglichkeit des geistigen Verkehres und Gedankenaustausches transzendental besorgt. Und darin darf wohl eine Bestätigung für die Richtigkeit der Ansicht erblickt werden, die wir in einem früheren Kapitel über das Verhältnis des logisch-kritischen Standpunktes bei Marx zu dem transzendental-kritischen bei Kant zu vertreten unternahmen. Und hoffentlich wird damit auch einem Missverstand gesteuert sein, der etwa bis jetzt noch der Meinung gewesen wäre, obzwar ich nicht glaube, dazu Anlass gegeben zu haben, es handle sich nur um eine Analogiespielerei, und nicht vielmehr um einen tiefen Gedankenzusammenhang in der Methode des geistigen Schaffens von Kant und Marx. Einer solchen Ansicht müsste gänzlich entgangen sein, worauf bei dieser ganzen Darlegung aller Nachdruck lag: nicht darin, dass sich Gelegenheit bot, einige Stellen aus Karl Marx zu zitieren, die eine Aehnlichkeit mit den erkenntniskritischen Resultaten aufwiesen, zu denen wir im Verlaufe dieser Untersuchung gelangt waren; sondern dass es die Denkweise selbst war, die sich formal übereinstimmend erwies, ähnlich einer algebraischen Formel, die auch eine Verschiedenheit des konkreten Ergebnisses zulässt, je nach den Zahlengrössen, die in ihre blossen Zahlschemen eingesetzt werden, jedes einzelne Resultat aber durch die gleiche mathematische Operation vermittelt. Dies erscheint nur möglich, wenn die sozialkritischen Begriffe selbst einen inneren Bezug zu erkenntniskritischen haben, den wir darin erblicken, dass die ersteren ihre transzendentale Begründung, das heisst also die Aufzeigung, wie sie a priori möglich seien, durch den Begriff des Bewusstseins überhaupt finden.

Unser Erkennen, die Wahrheit, ist nach alledem also noch in ganz anderem Sinne ein soziales Produkt, als bloss mit Rücksicht darauf, dass ihr Inhalt ganz und gar nur im Mit- und Aufeinanderwirken denkender Menschenköpfe zutage gefördert wird. Denn nun zeigt sich, dass selbst das, was, wie wir beschäftigt sind,

darzulegen, alle inhaltliche Wahrheit erst trägt, die formale Denknotwendigkeit im Einzelbewusstsein, selbst einen untilgbaren Charakterzug aufweist, der alles Denken schon von der Wurzel an in ein Gemeinschaftsverhältnis setzt, welches jedes besondere, historische Gemeinschaftsverhältnis überhaupt erst möglich erscheinen lässt. Die inhaltliche Wahrheit hat nicht nur die Denknotwendigkeit des Einzelbewusstseins im vorhin dargelegten Sinn als logische Voraussetzung, sondern sie wäre auch als historisch-soziales Produkt undenkbar, wenn nicht in der Eigenart des menschlichen Denkens, bei all seiner Besonderung als Einzelbewusstsein doch gleichzeitig Erscheinung des Bewusstseins überhaupt zu sein, jener transzendentale Grund gelegen wäre, welcher das Auf- und Miteinanderwirken der Menschen im Produktionsprozesse der Wahrheitserkenntnis erst möglich macht. Denn nun erst wird die Denknotwendigkeit zur Allgemeingültigkeit und nun erst besteht eine Verbundenheit menschlichen Wesens, auf die sich alles empirische Einzelbewusstsein im Verkehr mit dem ihm gegenüberstehenden als sie befassende Einheit beziehen kann. Dagegen führt vom Einzelmenschen, der bloss in seiner historischkonkreten Individualität dem Begriff des sozialen Lebens vorangestellt wird, in alle Ewigkeit kein Weg zum Nebenmenschen, auf welchem er mit diesem in eine derartige Einheit geriete, dass er sich auf ihn nicht als Objekt, sondern Subjekt bezöge; und es ist purer Missverstand, ja eigentlich schlechteste Metaphysik, weil sie im Grunde das berüchtigte Dogma wieder aufnimmt, dass aus Nichts alles werden kann, wenn man meint, die Einheit des sozialen Verbandes entstehe aus dem Zusammenleben der Menschen derart, dass sie restlos als blosses Summations- oder allenfalls Integrationsphänomen aus den einzelnen miteinander in Beziehung geratenen Individuen hervorgehe. Es kann demgegenüber nicht nachdrücklich genug darauf verwiesen werden, was allein ebenso die fundamentale Bedeutung des Begriffes vom „Bewusstsein überhaupt“ vor Augen rückt, als zugleich den Marxschen Grundgedanken der Vergesellschaftung des Individuums erst in seinem spezifischen neuen Charakter hervortreten lässt, dass das eigentliche Problem der Gesellschaft gar nicht von der Verbundenheit einer Vielheit von Menschen seinen Anfang nimmt, sondern ganz und gar nur im individuellen Bewusstsein existiert. Ich meine dies nicht etwa so, weil alles Existierende nur in einem Bewusstsein erscheint, sondern in der

ganz bestimmten Präzisierung, dass die gesellschaftlichen Beziehungen und Anforderungen nichts ausser den Menschen sind und auch nichts zwischen oder über ihnen, sondern dass ihr eigenartiger, aus dem individuellen erst ein soziales Wesen machender Charakter bereits durchaus im Einzelbewusstsein begründet ist, insoferne sich dieses, sobald es überhaupt soziale Erfahrung erwirbt, schon vermöge des Gedankens der Allgemeingültigkeit, der allen seinen Urteilen inhärent ist, von vornherein in einen Bezug mit anderen Trägern von Einzelbewusstsein gestellt vorfindet. Und dies ist um so bedeutsamer, als auch der Begriff einer sittlichen Gesetzgebung seine Form der Allgemeingültigkeit nur aus eben demselben Ursprunge ableiten kann; so dass, wer übersieht, wie auch das moralische Vermögen unserer Natur nur innerhalb der Formen des Bewusstseins überhaupt möglich ist, also in diesem Begriffe mit ihrem theoretischen Verhalten zusammenhängt, einen Schein von Berechtigung für den Vorwurf gewinnt, den man auch tatsächlich gegen Kant erhoben hat: dass er sich in seiner Meinung getäuscht habe, nach welcher er in seinem kategorischen Imperativ die *reine* Form des sittlichen Bewusstseins gefunden zu haben glaubte, da er doch ihre allgemeine Verbindlichkeit, also ihre auf eine Vielheit von Individuen abzielende Geltung unversehens als ein empirisches Element sozialen Lebens eingeführt habe. Es zeigt sich jetzt, wie irrtümlich eine solche Ansicht ist; denn es handelt sich gar nicht um solch eine empirische Vielheit, die als solche ewig bloss eine Geschiedenheit wäre, sondern um die Frage, wie trotz dieser Geschiedenheit aus ihr eine Vielheit für das Einzelbewusstsein wird, also eine sich nur mehr numerisch unterscheidende Identität, und wie es zu denken möglich sei, dass diese Vielheit nun auch sofort, hier im Erkennen, dort im Wollen in eine Einheit verbunden erscheint.

Mit Recht hat sich daher die heftigste Opposition der teleologischen Auffassung, besonders seit R. *Stammler*, gegen jene Ansicht gewendet, welche den Glauben hegt, in dem Nachweis der *kausalen* Mittel, durch welche diese Inbeziehungsetzung der Individuen bewirkt, im geschichtlichen Prozess erhalten und ausgestaltet wird, auch das Problem des sozialen Lebens selbst erfasst zu haben, als welches doch erst *in der Frage nach Art und Möglichkeit einer solchen Beziehung* gegeben erscheint. Und gerade daher, dass der Nachweis erbracht wurde, wie diese Möglichkeit kausal nicht dargelegt werden könne, sondern jede kausale

Entwicklung der ersten Anfänge sozialen Lebens schon die eigenartige Beziehung der Menschen aufeinander in irgendwelcher Form voraussetze, stammt ja eines der mächtigsten Argumente, durch welches die Sozialwissenschaft als eine wesentlich andersartige, weil in ihrem Grundbegriffe, dem des sozialen Lebens, von dem Denkmittel der Kausalität nicht getragenen Wissenschaft gegenüber der Naturwissenschaft abgeschieden wurde. Wir werden hierauf im Schlusskapitel zurückkommen, wenn es möglich sein wird, die Konsequenzen der ganzen Untersuchung zu ziehen. Hier aber zeigt sich schon, dass zwar allerdings die Sozialität ein Verhältnis des menschlichen Seins ist, welches in einer Form seines Erkenntnisvermögens begründet ist und in dieser formalen Beschaffenheit freilich keiner kausalen Erklärung zugänglich ist, so wenig wie die Anschauungsformen des Raumes und der Zeit. Aber gerade so, wie die Gelegenheitsursachen der psychischen Entwicklung dieser Anschauungsformen im einzelnen Individuum aufgesucht werden können und insoferne sogar die kausalgenetische Erklärung der empirischen Raum- und Zeitanschauung eine der vorzüglichsten Aufgaben der kausalableitenden Wissenschaft ist, geradeso ist die genetische Derstellung des historischen Aufkommens und der Entwicklung des sozialen Lebens ein unbestreitbares Gebiet der kausalen Erklärung. Der Hinweis darauf, dass die soziale Form selbst nicht kausal erklärt werden könne, bedeutet zunächst nichts anderes, als dass auch auf dem Gebiete der Sozialwissenschaft ihr Objekt so wenig durch die Wissenschaft selbst konstituiert wird, als dies mit dem Objekt der Naturwissenschaft der Fall ist. Aber so wie die Natur als Gegenstand des Naturerkennens, welches dann kausal verarbeitet wird in den verschiedenen Zweigen seiner Wissenschaften, erst gegeben sein muss und dies nur durch die formale Gesetzmässigkeit des Denkens möglich ist, so muss auch das soziale Sein dem kausal verarbeitenden Denken erst gegeben sein. Und weil es nirgends anders als im erkennenden Subjekt gegeben sein kann, so ist dies wiederum nur möglich, wenn die Beziehung der Einzelindividuen innerhalb des sozialen Verbandes zu einer Einheit schon in dem Bezug des Einzelbewusstseins auf das Bewusstsein überhaupt gefunden ist.

Die Tragweite dieses erkenntniskritischen Verhältnisses für alle Sozialwissenschaft dokumentiert sich also darin, dass wir nun darüber beruhigt sein können, wie nichts uns zwingt, jenen Schritt

zu machen, zu welchen uns alle neueren Grundlegungen der Sozialtheorie vom teleologischen Standpunkte aus, vor allem die so tief schürfende Kritik R. Stammlers, nötigen zu können glaubten: das wahre Fundament der Sozial*wissenschaft* nur im Bereich der *praktischen* Philosophie zu suchen, womit denn freilich die tiefste Kluft zwischen dem logischen Charakter der Sozial- und jenem der Naturwissenschaft eröffnet wäre. Ist es einmal klar geworden, dass wir gar nicht über die Gesetzlichkeit des theoretischen Erkennens hinaus zu schreiten brauchen, um den transzendentalen Grund des Sozialbegriffes, also des gesellschaftlichen Seins, zu gewinnen, der sich uns somit in derselben Sphäre erschliesst wie der des Naturbegriffes, also des objektiven Seins überhaupt, so ergibt sich die Konstituierung einer sozialen Erfahrung trotz ihrer spezifischen Eigenart doch in sicherer Beiordnung ihres logisch gleichen Charakters mit dem der Naturerfahrung. Aber ebenso sicher freilich wird man den Aspirationen einer auf den Prinzipien der praktisch-sittlichen Gesetzmässigkeit aufgebauten, somit teleologischen „Sozialwissenschaft“ nur dann wirklich kritisch zulänglich entgegentreten können, ja überhaupt erst auf ihrer hauteur des principes sich befinden, wenn man ihr nachweisen kann, dass die erkenntnistheoretische Grundlegung der Sozialwissenschaft in keiner anderen Sphäre erbracht werden kann wie die der Naturwissenschaft, weil die formale Gesetzlichkeit des theoretischen Bewusstseins ebenso den transzendentalen Grund des blossen Naturdaseins wie des sozialen Daseins enthält. Auf welche wichtige Feststellung auch die schliessliche Abgrenzung der Natur- und sogenannten Geisteswissenschaften sich wird stützen dürfen.

XVI.

Wahr und Falsch kein Analogon zu Gut und Böse.

Es verbietet sich, im Rahmen dieser Studie auf die weitere Verfolgung jener Gedankenentwicklung einzugehen, zu welcher die eben gefundenen Resultate der Erörterung des Begriffes vom „Bewusstsein überhaupt“ gewiss dringend anregen. Es war nur nötig, ihr hier so weit zu folgen, als erforderlich war, ihren Bezug zu jenem Gegenstand zu erkennen, der ja das eigene Objekt der in ihrem logischen Charakter in Frage gestellten Geisteswissen-

schaften ist, zum sozialen Leben. Nachdem dieser nun in einer gar nicht zu übersehenden Weise aufgedeckt wurde, muss sich die Erörterung wieder jenem Punkte zuwenden, an dem sie gezwungen war, auf den Begriff des „Bewusstseins überhaupt“ einzugehen, und der, wie erinnerlich, in dem Zweifel lag, ob es nicht etwas völlig Unkritisches gewesen wäre, die Denknotwendigkeit als Träger der formalen Wahrheit des Urteiles zu bezeichnen, wie sie sich im Einzelbewusstsein jedes beliebigen Ichs vorfindet. Diese Ansicht hat nun hoffentlich allen Schein der Ungereimtheit verloren. Sie bedeutet jetzt, richtig verstanden, dieses:

Was ein Ich nicht anders denken kann, das wird für dasselbe eine feststehende Ueberzeugung, sobald es durch das Urteil in den Verkehr mit anderen Urteilen tritt. Denn von dem Satz, den ich nicht anders zu denken vermag, fordere ich, dass ihn auch jeder ebenso denken solle, aber nur deshalb, weil dieses Nicht-anders-Denken-können eben über mein Einzel-Ich hinaus die Idee der formalen Zusammenstimmung alles Denkens bei sich führt und die Grundlage alles Denkens in jedem Ich ausmacht. Jedes Ich erkennt nur das als wahr an, was es nicht anders zu denken vermag, und damit beziehen sich alle Ichs auf die identischen formalen Gesetze des Bewusstseins, das ja in den Ichs nur erscheint, wie der eine Lichtstrahl tausendfältig aus einem facettierten Spiegel zurückgeworfen wird. Nur was die einzelnen Individuen im Rahmen dieser Gesetzlichkeit des Bewusstseins denken, ist sehr verschieden, und je nach dem Reichtum der Vorstellungen wird der eine etwas anders denken können als der andere, etwa im Geiste Kopernikus' den Satz des Anderen, dass die Sonne sich über den Himmel bewege, als falsch bezeichnen, aber dies wieder nur deshalb, weil er die auch ihm sinnlich vor Augen stehende Bewegung der Sonne über den Himmel gar nicht anders denken kann, denn als optisches Bild der Bewegung der Erde um die Sonne. Wie also bereits anfangs bemerkt, spaltet sich der landläufige Begriff der Wahrheit. In jedem Satz, den wir als eine Wahrheit bezeichnen, müssen wir unterscheiden den historischen Inhalt, dem das Wahrheitsprädikat zuerteilt wird, und dieses Prädikat selbst, das heisst die Wahrheitsgeltung. Die Wahrheitsgeltung ist immer ein logischer Zwang, die historische Beziehung dieser Wahrheitsgeltung aber auf einen bestimmten, mit der Entwicklung des Denkens wechselnden Inhalt im gegenseitigen Austausch der Urteile vollzieht sich

stets durch eine auf Anerkennung ihrer Inhalte gerichtete Forderung. Das wird besonders klar bei noch im Streit befindlichen Urteilen. Indem ich zum Beispiel den Marxschen Wertbegriff aufstelle, behaupte ich natürlich, dass er richtig sei. Damit kann ich aber für mich nichts anderes sagen, als dass es mir unmöglich ist, die unter dem ökonomischen Wertbegriff befassten Vorstellungen anders zusammenstimmend zu denken. Zugleich aber bedeutet diese Denknotwendigkeit für mich noch, dass sie, sobald ihre Prämissen eingesehen wurden, von jedem anderen, bei dem dies der Fall ist, gleichfalls anerkannt werde, oder dass ihre bloss vermeintliche Denknotwendigkeit aus ihren Prämissen widerlegt werde. Es ist also gar nicht die Urteilssphäre selbst, in welcher das dem Urteil anhaftende Sollen entspringt, es ist überhaupt nicht mehr die logische Sphäre des Zustandekommens der Wahrheit, sondern, wie bald noch deutlicher werden wird, die praktische Sphäre des Bekennens der Wahrheit, in welcher allein das im theoretischen Akte auftretende Sollen, Anerkennen oder Verwerfen, gegründet ist. Somit macht es auch Wahrheit nicht erst möglich, sondern wirkt nur in der historischen Entwicklung der Wahrheit, die es in ihrer eigenartigen logischen Geltung durchaus voraussetzen muss.

Die teleologische Urteilstheorie, die in jedem Urteil wesentlich ein Anerkennen oder Verwerfen der in demselben enthaltenen Vorstellungsverbindung annimmt, setzt also an einem unrichtigen Punkte ein, sofern auch sie ja das Urteil nur als Träger der zeitlosen Wahrheit in Betracht ziehen will. Denn alle ihre Trefflichkeit kann sie erst entfalten, sobald sie sich bewusst wird, nur eine Theorie des Urteils als Trägers der historischen Wahrheit, also eine sozial-psychologische Urteilstheorie, gegeben zu haben. Die Beugung der logischen Denknotwendigkeit in ein So-denken-Sollen und die Lehre vom Anerkennen und Verwerfen eines Wahrheitswertes im Urteil kommt nämlich nur dadurch zustande, dass die Argumentierung von der Beobachtung des dem Einzelbewusstsein immanenten Denkvorganges unwillkürlich auf dessen empirische Beziehung zu dem des Nebenmenschen abspringt, so dass die Untersuchung sich plötzlich auf einen Standpunkt gestellt findet, der gar nicht mehr in die Erkenntnistheorie oder auch nur Logik gehört, sondern kaum anders denn als ein historisch-sozial-psychologischer bezeichnet werden kann. Um dies sich deutlich im Blick-

punkt zu erhalten, genügt die einfache Besinnung auf den Tatbestand unmittelbaren Erlebnisses, wie er stets in uns vorgefunden wird, wenn wir irgend ein Urteil fällen, ohne es an irgend jemanden zu richten oder von irgend jemandem, selbst nicht von unserer eigenen Reflexion, hierzu aufgefordert worden zu sein. Nirgends ist dann in ihm auch nur eine Spur eines Sollens aufzustöbern und ebensowenig haben wir nur irgend eine Empfindung, in solchen ganz auf sich selbst gestellten Aussagen etwas anzuerkennen oder zu verwerfen. Wir verhalten uns vielmehr in bloss intellektueller Aktion des Bewusstseins, deren gänzliche Indifferenz gegen jede Wertung im Akte selbst nur deshalb so schwer von der Abstraktion festgehalten werden kann, weil der im Urteil fungierende Mensch immer mehr ist als bloss intellektuelles Wesen. Das ändert aber nicht den logischen Charakter des Urteils und darf noch weniger den theoretischen Standpunkt seiner Untersuchung verrücken.

Das aber freilich ist, wie wir sehen, ohne weiteres richtig, dass ich den Satz, den ich zufolge meiner Denknotwendigkeit als mein Urteil ausspreche, sobald er mir bestritten wird aus Gründen, die ich nicht gelten lassen kann, dieser Bestreitung gegenüber als wahr anerkenne, und dass ich daher, also wieder erst, wenn ich mit meinem Satz in den Kampf der Meinungen, in einen Austausch der Gedanken eingetreten bin, fordere, dass ihn auch jeder ebenso anerkennen soll, weil ich sonst mein eigenes Denken Lügen strafen müsste. Solange daher nicht in den inhaltlichen Zusammenhang meiner Denknotwendigkeit derart Bresche gelegt wurde, dass ich nun die lückenhaft gewordene Vorstellungsreihe in der vorigen Verbindung nicht mehr denken kann, werde ich nicht umhin können, anders als mit Energie mein Urteil jeglicher Anfechtung gegenüber als wahr anzuerkennen und entgegenstehende Meinungen als falsch zu verwerfen.

So hängt also, wie sich nun klar zeigt, dieses Anerkennen und Verwerfen durchaus nur mit der Stellungnahme des erkennenden Subjekts zum Inhalte seiner Urteile zusammen, der erst in der sozialen Sphäre zur Entwicklung gelangt, und bilden so die Anerkennung und Verwerfung überhaupt keine logischen, sondern soziale Charakterzeichen des Urteilsaktes. Nur dass sie zweifelsohne nicht soziale Entwicklungsprodukte sind, wie etwa eine gemeinsame Ueberzeugung eines bestimmten Gesell-

schaftskreises, sondern schon durch den ihnen anhaftenden Anspruch auf ausnahmslose Geltung für alle wie immer beschaffenen, im Verkehre der Menschen untereinander auftretenden Urteile auf einen Punkt hinweisen, in dem eben auch der soziale Charakter des Erkennens eine transzendentale Begründung voraussetzt, die wir in dem Begriff des „Bewusstseins überhaupt" gefunden hatten.

So führt denn das in der teleologischen Urteilstheorie auftretende Sollen auch an diesem Punkte, wie überall, wo wir ihm bisher gefolgt sind, aus allem logischen Bereiche heraus. Seine wahrhaft dem ganzen Wesen der theoretischen Erkenntnis, in dessen wirklichem Prozess es allerdings stets anzutreffen ist, völlig heterogene Art offenbart sich aber noch zuletzt sinnenfällig, wenn wir in ihm nichts anderem begegnen als — der ethischen Beurteilung, welche überall dort eintritt, wo es, wie eben im Bekennen der Wahrheit, nicht mehr um einen Erkenntnisvorgang, sondern um einen Willensakt, um ein Handeln geht. Die Durchführung dieser letzten Erörterung, in welcher sich die Nachweisung des Irrtums in der teleologischen Auffassung vervollständigt, wird aber ganz wesentlich erleichtert, wenn wir noch einen Einwand berücksichtigen, den die teleologische Auffassung gerade vom Standpunkte der Lehre des Bewusstseins überhaupt für sich vorbringen kann; er wurde bereits im vorausgegangenen öfter gestreift, muss aber jetzt noch besonders berücksichtigt werden.

Der Gedanke, der besonders bei Windelband oft wiederkehrt, dass das Gebiet der Axiome und Normen nur eine Auswahl aus den im naturgesetzlichen Assoziationsprozess sich zusammenfindenden Vorstellungsverbindungen darstelle, legt nämlich die Auffassung nahe, dass es sich mit den theoretischen Prinzipien vielleicht auch nicht anders verhalten werde als mit der Norm des Sittengesetzes, welches nämlich als reines Wollen, das heisst ungetrübt durch empirische Triebe und Interessen, unbedingte, ausnahmslose Geltung hat und also nur im Zusammentreffen mit diesen ihm widerstrebenden Regungen in ein Sollen umgebogen wird. So also sei wohl auch das reine Denken unbedingte Gesetzlichkeit, die, weil ohne Ausnahme, wohl als eine Art logischer Autonomie ein Nicht-anders-Können bedeutet. Aber in der empirischen Sphäre des Irrtums und Vorurteils, der Denkfaulheit und blinden Assoziationen tritt diese Gesetzlichkeit des reinen Denkens im Einzelbewusstsein eben als die Norm auf, nach welcher das richtige Denken verlaufen s o l l.

Das Bewusstsein überhaupt ist also seiner Idee nach freilich ein unausweichlicher Drang, aber gar nicht anders, als es auch die sittliche Gesetzmässigkeit für den schlechthin freien, das heisst nur durch sie bestimmten Willen wäre. Gerade deshalb kann jedoch die nur in der Gesetzlichkeit des Bewusstseins überhaupt begründete Wahrheit dem Einzeldenken, welches nie reines Denken, nicht anders erscheinen als ein höchster Zweck, den es in jedem Urteil anerkennen soll, so wie auch das Gute für uns eben nie Natur, sondern immer nur Aufgabe sein kann.

Es scheint mir, dass tatsächlich diese Auffassung von der Wahrheit als einer Art theoretischen Autonomie des Bewusstseins, die ganz analog seiner praktischen sich nur durch Imperative in uns ankündigt, der teleologischen Auffassung des Erkenntnisprozesses zugrunde liegt, wenn man nicht annehmen will, dass sie die Umdeutung der Urteilsnotwendigkeit in ein Sollen eben bloss als einen Machtausspruch hingestellt hat. Aber gewinnt auch durch eine solche Konstruktion die ganze Auffassung an Geschlossenheit, so ist sie damit doch um nichts mehr begründet. Denn — wie bereits gelegentlich erwähnt wurde — es lässt sich im theoretischen Gebiete nichts aufweisen, das dem Verhältnis der Autonomie des Sittengesetzes zur Heteronomie der sinnlichen Triebe analog wäre und so aus dem Zusammentreffen des Gebotes mit dem Widerstrebenden das Sollen herbeiführte. Daran aber ist als einem Leitprinzip festzuhalten: Jedes Sollen muss ein Anders-Können wenigstens als Möglichkeit voraussetzen. Wo eine solche Möglichkeit auch nicht einmal denkbar ist, hat es keinen Sinn, von einem Sollen zu reden. Gerade das nun ist im Gebiete des Theoretischen der Fall.

Um dies als richtig einzusehen, ist es freilich nötig, dass man sich der Auseinanderhaltung jener beiden Auffassungen strenge befleissigt, aus deren Ineinanderübergehen wir zuletzt die Verschiebung des Standpunktes der teleologischen Urteilstheorie aus dem Logischen in das Psychologische, aus dem Theoretischen in das Praktische folgen sahen: es muss also unterschieden werden die Betrachtung des Erkenntnisvorganges im Einzelbewusstsein und dessen Beurteilung in einem anderen Einzelbewusstsein (oder was dasselbe ist, die Beurteilung eines fremden Erkenntnisvorganges im eigenen Bewusstsein). Dann wird man es wohl als ein verhängnisvolles Missverständnis erkennen, zu meinen, dass Irrtum, Vorurteil, Denkfaulheit, Trugschluss und dergleichen mehr lediglich Produkt

naturgesetzlicher Assoziationen sind, die sich damit als bildbare Masse dem normgebenden reinen Denken gegenüberstellen lassen, um von ihm bewertet zu werden. Vielmehr ist klar, dass, weil das Denken unter allen Umständen seine formalen Gesetze an sich trägt, im Einzelbewusstsein der unter konkreten Umständen durch das Denken selbst — also nicht etwa wider bessere Einsicht bloss mit dem Wollen festgehaltene — Irrtum oder Paralogismus gleichfalls das Attribut der Denknotwendigkeit und damit der formalen Wahrheit bei sich führen wird wie nur irgend sonst ein allgemein als richtig anerkannter Satz. Wer dieses bestreitet, der hätte eben gar nicht im Auge behalten, worauf es beim erkenntniskritischen Problem der Wahrheit ankommt, dass deren logischer Charakter ganz und gar keinen Bezug zu ihrem Inhalt besitzt, also zu dem, was als wahr gilt. Wahrheit ist in erster Linie eine besondere Art, wie Vorstellungen verbunden sind, und gerade diese rein formale Natur macht die ganze Entwicklung der historischen Wahrheit möglich, die ja darin besteht, jede eben erlangte Gestaltung ihrer selbst in kürzerer oder längerer Zeit zum Irrtum zu werfen. Damit ist aber jede Möglichkeit einer Analogie zwischen der Autonomie des Theoretischen und des Sittlichen ausgeschlossen. Schon der formale Charakter der Denknotwendigkeit, welcher jedes Urteil trägt, scheidet die Phänomene des Irrtums völlig von denen des Bösen. Denn, wer das Böse tut, ist sich auch stets damit des Verwerflichen bewusst; er fühlt, dass er etwas vollbringt, was er nicht soll. Er hat unmittelbar die Norm des Richtigen wenigstens als Idee, wenn auch manchmal nicht als klare Vorstellung neben dem Schlechten, das er ausführt. Dagegen ist es unmöglich, dass jemand ein falsches Urteil — nun was? Die Analogie versagt so gründlich, dass man sie nicht einmal antithetisch als Widersinn entwickeln kann. Man müsste etwa sagen: dagegen ist es unmöglich, dass jemand ein falsches Urteil denkt, das heisst also, nicht bloss mit leeren Worten aussagt, sondern mit Urteilsnotwendigkeit denkt, während er zugleich sich bewusst ist, dass es falsch ist. Was hier verwirrt, das ist das Ineinandergehen der logischen und ethischen Sphäre. Das Sittengesetz geht auf die Sphäre des Wollens; man muss also in ihr bleiben und dem Gebot für den Willen ein Zuwiderhandeln des Willens entgegenstellen. Die Denknotwendigkeit geht auf die Sphäre des Denkens: man darf also nicht einmal das

Denken und das andere Mal das Handeln einander gegenüberstellen. Denn das ist freilich selbstverständlich und keine Frage der Erkenntnistheorie, sondern allenfalls bloss des Charakters, dass ich ein Urteil in dem Bewusstsein, es sei falsch, aussprechen, ja sogar verfechten kann. Das ist dann aber ein blosses Handeln. Denn so urteilen, also denken kann ich es nicht mehr, wenn Denken nicht bloss Worte machen bedeutet. Der Irrtum, und selbst der zum Himmel schreiende, ist, solange er nur mit Gründen des Denkens — allerdings mit unzulänglichen Gründen; aber das ist jenseits des Bewusstseins, in welchem der Irrtum auftritt — festgehalten wird, also noch nicht einem praktischen Interesse dient, stets ein widerspruchsloser und deshalb denknotwendiger Besitz des Einzelbewusstseins.

Das führt uns sofort zu einem zweiten Punkt, an welchem die Unmöglichkeit einer Analogie zwischen der Gesetzlichkeit des Denkens und des Wollens und damit der Einführung eines Sollens in das theoretische Gebiet ebenfalls offen zutage liegt. Im Gebiete des Denkens gibt es nämlich überhaupt keinen Vorgang, der dem an die Seite zu stellen wäre, in welchem wir auf praktischem Gebiete die Gleichzeitigkeit des Bewusstseins der Norm und des ihr Widersprechenden *im Akte selbst* fänden. Auf praktischem Gebiete besteht die Spannung des Gebotes und des seine Einheit zu durchbrechen strebenden Triebes; im Denken gibt es keine derartige Spannung, sondern besteht überall — soweit nur das Denken wirklich reicht, mag es dann selbst sehr niedrig entwickelt sein — *Einheit*. Auf praktischem Gebiet gibt es eine Norm des Wollens und ein Zuwiderhandeln, das selbst immer noch ein Wollen ist und deshalb der Macht des Sittengesetzes nicht entgehen kann. Auf theoretischem Gebiete gibt es nur ein Denken, dessen Wahrheit darin gelegen ist, dass es nicht anders gedacht werden kann, und einen Widerspruch — *der aber selbst nicht mehr gedacht*, sondern höchstens wider besseres Wissen behauptet werden kann. Im Widerspruch findet also das theoretische Gebiet gar nicht mehr seine eigene Sphäre, die des Denkens vor, sondern stösst entweder an seine absolute Schranke — das Nicht-denken-Können — oder an die Schrankenlosigkeit, besser gesagt, Charakterlosigkeit eines nach purer Willkür sich bestimmenden Handelns.

Im Denken ist also immer Einheit, selbst wo es die grössten Widersprüche enthält: denn diese Widersprüche existieren dann

nur in der Beurteilung eines anderen Denkens, also nicht in jenem, in dem sie gefunden wurden, sondern nur für das andere, welches sie aufgedeckt hat. Was von meinem Denken im Denken eines anderen gar nicht mit- oder nachgedacht werden kann, das nennt dieser andere einen Widerspruch in meinem Denken. Ich selbst aber habe, solange ich so denke — dass heisst dieses widerspruchsvolle Urteil aus dem Gesamtbestande meines Denkinhaltes wirklich hervorbringe und nicht etwa bloss es gedankenlos nachschwätze — nie einen Widerspruch in meinem Denken, weil ein solcher gar nicht gedacht werden kann.[1])

Sobald mir die Prämissen eines Urteiles nicht bloss gegeben, sondern von mir auch gedacht sind, folgt daraus stets ein Sodenken-Müssen des Schlusses in der Sphäre des Denkens. In der Wirklichkeit des vollen Lebens braucht allerdings dieser Schluss nicht immer zu folgen: das ist aber dann, von dem Fall des Nicht-folgern-Könnens abgesehen, stets ein Nicht-denken-Wollen, also abermals eine Vertauschung der festzuhaltenden Gesichtspunkte, deren fortwährendes Wechseln ja nichts Verwunderliches ist, sobald man bedenkt, dass die volle Aktivität unseres Bewusstseins, in welcher das Leben besteht, alle jene einzelnen Seiten ungeteilt in sich schliesst, die nur zum Zwecke theoretischer Untersuchung getrennt werden, dann aber auch konsequent getrennt bleiben müssen. Wie plötzlich tatsächlich das Gebiet der beiden genannten Sphären gewechselt wird, sobald der Widerspruch dem eigenen Denken aufstösst, das mag eine häufig beobachtete Erscheinung

---

[1]) Vergl. Baruch Spinoza, „Ethik", II., 47. Lehrsatz, Anm. (Reclam, Seite 8, 137): „In der Tat bestehen die meisten Irrtümer darin allein, dass wir den Dingen ihre Benennungen nicht genau anpassen. Wenn zum Beispiel jemand sagt, dass die aus dem Mittelpunkt des Kreises nach der Peripherie gezogenen Linien ungleich seien, so versteht er offenbar unter Kreis — hier wenigstens — etwas anderes als die Mathematiker. Ebenso wenn die Menschen im Rechnen irren, haben sie andere Zahlen im Kopfe, andere auf dem Papier. In Betracht ihres Geistes irren sie keineswegs. Sie scheinen aber zu irren, weil wir meinen, sie hätten dieselben Zahlen im Kopfe, die auf dem Papier stehen. . . . Daher rühren auch die meisten Meinungsstreitigkeiten, indem die Menschen ihre Meinung nicht richtig ausdrücken oder die Meinung des anderen falsch deuten. Denn tatsächlich ist es so, dass, während sie einander heftig widersprechen, entweder der eine geradeso denkt wie der andere oder der eine an etwas anderes denkt als der andere; so dass die Irrtümer und Widersinnigkeiten, welche bei den anderen angenommen werden, gar nicht bestehen."

anschaulich machen, die man als den „Justamentstandpunkt" bezeichnet hat, oder auch, es sei dahingestellt, mit welchem Rechte, als „Frauenlogik", vor welcher der Dichter warnt:

> Seid nicht wie Frauen, die
> Zurück nur kommen auf ihr erstes Wort,
> Wenn man Vernunft gepredigt stundenlang.

Da wird in solchen Fällen eine Behauptung aufgestellt. Sie wird widerlegt, und zwar in derart überzeugender Weise, dass die Stichhältigkeit der ganzen Gegenargumentierung unmittelbar einleuchtet. Man vermag nun seinen Satz aus den Prämissen, aus welchen man ihn aufstellte, nicht mehr zu denken. Aber — man *will* ihn nicht aufgeben. Nicht mehr *Gründe*, sondern Scham, gekränkte Eitelkeit, Zorn, kurz, *Affekte* treiben dazu, mit einem „Es ist aber doch so" die alte Behauptung wieder aufzunehmen. Und ebenso affektiv dokumentiert sich auch die Denkunmöglichkeit des erkannten Widerspruches: Verblüffung, Aerger, Enttäuschung, Niedergeschlagenheit führen das Versagen des Denkens deutlich ins Bewusstsein, und der trotzige Willensakt des „Es ist aber doch so" entringt sich nicht selten einer Flut von Zornesausbrüchen oder Tränen.

Gerade der Widerspruch ist aber zu einem Bollwerk der teleologischen Auffassung gemacht worden, indem sie darauf verweist, dass in ihm der teleologische Charakter des Erkennens direkt zum Bewusstsein kommt. Denn die Tatsache des Widerspruches besteht ja wesentlich darin, dass sie eine Aufforderung an unser Denken enthält, seine Entzweiung mit sich selbst auszumerzen. Und also bedeutet das Auftreten des Widerspruches im Denken unmittelbar die Offenbarung einer demselben immanenten Forderung: der Forderung der Einheit des Denkens.

Allein auch hier verflüchtigt sich die anscheinend so grosse Schlüssigkeit dieser Folgerung gegenüber der strikt eingehaltenen Trennung des logischen und ethischen Standpunktes. Einheit *ist* die formale Beschaffenheit jedes Denkens; aber diese Einheit des Denkens auch gegenüber den verschiedenen ihr feindlichen Interessen der Lebenswirklichkeit im Entwicklungsprozesse der historischen Wahrheit *festzuhalten*, ihr die *Ehre zu geben* und sie zu bekennen, das ist eine Forderung, ein Sollen, welches aber, wie wir im nächstfolgenden Kapitel sehen werden und jetzt schon einleuchtet, kein anderes als das ethische ist.

So ist es denn unmöglich, auf die Tatsache des Bewusstseins überhaupt eine Gesetzlichkeit des Denkens im Sinne eines transzendenten Sollens aufzubauen, da Erkennen und Sollen völlig heterogene Gebiete sind. Das „Bewusstsein überhaupt" ist eine völlig willenlose Form, eine rein intellektuelle Aktualität, die allenfalls metaphysisch als Ausfluss eines Willens gedacht werden kann, erkenntnistheoretisch aber nicht eine Faser Willensartiges in sich enthält, obgleich alles inhaltliche Denken, an dem diese Form besteht, durchaus vom Willen beherrscht ist. Eben deshalb unterliegt das inhaltliche Denken derselben Beurteilung, der alles Wollen unterstellt ist, der sittlichen, und tritt nun das Sollen auch den Erkenntnisakten gegenüber. Aber im Erkenntnisakt selbst besteht kein Sollen. Die Unterscheidung von Wahr und Falsch ist mit der von Gut und Böse nicht gleichartig. Denn die Erkenntnis des Guten, das heisst des sittlich Gesetzmässigen, macht das Uebel nicht unmöglich, nach der alten, so bitteren Erfahrung:

video meliora proboque
deteriora sequor.

Die Erkenntnis des Richtigen aber macht das Falsche im selben Denken unmöglich. Wahr und Falsch ist daher gar nicht eine Polarität, in welche die Gesetzlichkeit des Erkennens als ihren empirischen Ausdruck gespannt wäre wie die des Wollens, sondern es ist im eigenen Einzeldenken blosses Bewusstsein der Sukzession in der Aenderung der Inhalte der formalen Denknotwendigkeit und nur gegenüber dem fremden Denken die Forderung, diese selbst erfahrenen Aenderungen der inhaltlichen Denknotwendigkeit anzuerkennen, das heisst auch bei sich eintreten zu lassen. An keiner Stelle des Erkenntnisprozesses selbst, bevor er sozialhistorischer Prozess wird, das heisst also, so lange nur die transzendentalen Formen seiner Möglichkeit überhaupt im Auge behalten werden, ist einem Sollen Raum gegeben, seine Gebote wirken zu lassen. Selbst dort nicht, wo manchmal ein äusserer Schein dafür spricht, nämlich im Emporquellen einer neuen Erkenntnis, in der langsamen, durch methodisches Nachdenken mühsam ersiegten Wahrheit. Hier macht es oft dem eigenen Denken den Eindruck, als werde es von einer Einsicht gelenkt, der es zustreben soll. Allein die genauere Analyse zeigt auch hier nichts anderes als Denknotwendigkeit im Sinne eines Nicht-anders-denken-Könnens und Widerspruch im Sinne eines überhaupt Nicht-denken-

Könnens. Der Schein des Sollens rührt, abgesehen von dem wirklich mit unterlaufenden praktischen Interesse daher, dass entweder der Ausgangspunkt des Nachdenkens darin liegt, einen ihm bis jetzt vorliegenden Denkinhalt als Widerspruch zu empfinden, das heisst also als eine Denkunmöglichkeit, der gegenüber diejenige neue Fassung dieses Inhaltes gefunden werden soll, welche zu denken eben möglich ist; oder aber, dass das Denken bereits eine neue inhaltliche Wahrheit gefunden hat, deren Denknotwendigkeit es sich aus seinem bisherigen Bestande bewusst darlegen will, deren Gründe also durch das Nachdenken gefunden werden sollen. In beiden Fällen bedeutet dieses Sollen aber etwas ganz anderes als jenes transzendente Sollen, das eine Gesetzlichkeit des Erkennens tragen wollte. Das Sollen im ersten Fall ist geradezu der Ausdruck des Nicht-denken-Könnens; denn es „soll" ja eben die richtige Formel für das Denken gefunden werden. Im zweiten Fall aber bedeutet die Wendung des Gedankens, in welcher sich eine neue Wahrheit (Denknotwendigkeit) als begründet herausstellen „soll", nur die Tatsache, dass im Leben, wie es wirklich ist, also abgesehen von der Abstraktion, die seine verschiedenen Seiten trennt, alles Denken auch Zweckhandlung ist, und somit auch die Wahrheit sich individuell als ein Ziel darstellen muss, das nur durch eigene, zweckbewusste Arbeit zu realisieren ist.

Folgen wir einmal einem solchen Prozess geistiger Arbeit, wie ihn ein Dichter und Denker zugleich aus seinem grübelnden Innern in lebendigster Anschaulichkeit vor uns offengelegt hat. Wir werden da diese beiden Arten des Sollens im Denken anschaulich kennen lernen.

Faust sitzt in seiner „engen Zelle" vor dem Neuen Testament, um es in sein geliebtes Deutsch zu übertragen. Schon der erste Satz bringt seinem Denken eine inhaltliche Denkunmöglichkeit, die nun einen ganzen Prozess des Nachdenkens auslöst.

> Im Anfang war das Wort.
> Hier stock' ich schon, wer hilft mir weiter fort?
> Ich kann das Wort so hoch unmöglich schätzen,
> Ich muss es anders übersetzen.

Dieses „Muss" ist ganz äquivalent einem „Soll" der teleologischen Auffassung und illustriert trefflich deren unmotivierte Umbeugung der Denknotwendigkeit in ein Sollen. Die teleologische Auffassung würde nämlich hier sagen können, Faust empfände in

sich ein Etwas, das ihm gebiete, den Anfang des Evangeliums anders zu übersetzen, was zweifellos richtig ist, wenn man darunter nichts weiter versteht als: Ich kann λογος unmöglich mit „Wort“ übersetzen, wenn ich mir dabei etwas denken soll. Dann ist aber auch ohne weiteres klar, dass dieses „soll“ nur mehr sprachlicher Ausdruck für die Möglichkeit des Denkinhaltes überhaupt ist.

> Wenn ich vom Geiste recht erleuchtet bin,
> Geschrieben steht, im Anfang war der Sinn.

Das „recht erleuchtet“ bedeutet wieder keine Erleuchtung, wie sie aus der Erkenntnis eines Sollens, als eines inneren Daimonions hervorgeht, also etwa, wie sie derjenige ersehnt, der in schwierigen Lebenslagen den rechten Weg sucht, sondern das beginnende Verständnis dafür, wie wohl zu denken möglich wäre, dass der Logos im Anfange war. Die rechte Erleuchtung geht also auf die einleuchtende Klarheit einer denknotwendigen Folgerung dieses Satzes aus den seinen Inhalt ausmachenden Begriffen. Darum wendet sich das Nachdenken auch gleich der Prüfung dessen zu, was in diesen Begriffen gedacht wird.

> Bedenke wohl die erste Zeile,
> Dass deine Feder sich nicht übereile.
> Ist es der Sinn, der alles wirkt und schafft?

Aus den engen Wänden der Zelle schweift nun der Blick des einsamen Grüblers hinaus in die Welt, in ihr wechselnd Weben und glühend Leben, das ihm erst jüngst in einer elementaren Offenbarung kund geworden, und versunken in diese blinde Verkettung ewigen Wirkens und Vergehens, also indem das Denken nunmehr auf seinen Inhalt reflektiert, ringt sich zögernd der Gedanke los:

> Es sollte steh'n, im Anfang war die Kraft.

Wer sieht nicht sofort, dass dieses „sollte“ hier nichts anderes bedeutet als: es muss, das heisst es kann nicht anders sein — ich kann mir nicht anders denken — als dass Logos soviel wie Kraft bedeutet. Die Notwendigkeit, die sich in diesem „es sollte“ ankündigt, ist eine ganz andere als wie etwa in dem Satz: „Das Wort sie sollen lassen stehen.“ Es ist nicht die Notwendigkeit eines Gebotes, sondern die Notwendigkeit des Zusammenhanges einer Erkenntnis in Grund und Folge, die sich nur deshalb hier im teleologischen Gewande als ein Mittel zum Zweck darstellt, weil zwar der formale Denkvorgang stets reine logische Denknotwendigkeit

ist, aber doch mit jedem bewusst bearbeiteten Denkinhalt zu einer Handlung des Menschen wird, die wie jede andere bewusste Handlung einen Zweck verfolgt, hier also den Zweck, das Etwas, was im Anfang war, richtig zu bestimmen. Wir haben hier also das Sollen in der vorhin dargelegten zweiten Bedeutung. Nur indem die Aufmerksamkeit sich von der formalen Beschaffenheit des Denkens weg auf dessen bewusst gestalteten Inhalt wendet und dieser nun als ein Handeln erscheint, durch welches im bewusst methodischen Nachdenken das Resultat desselben, wahre Erkenntnis, erzielt werden kann, erscheint nunmehr die Wahrheit als der Zweck des Denkens und gewinnen die einzelnen inhaltlichen Glieder desselben in dem Masse, als sie sich sukzessive zur Erkenntnis fügen, den teleologischen Schein von Mitteln zum Zweck, obzwar sie gerade in dieser Eignung nur durch die formale logische Denknotwendigkeit bestimmt sind, in welcher sie einen simultanen Zusammenhang haben. So bezeichnet auch der Ausspruch eines Technikers, der, einem Baugebrechen abzuhelfen, etwa sagt: Hier sollte ein Pfeiler stehen, nur die einen bestimmten Erfolg — die Festigkeit des Bauwerkes — erst ermöglichende kausale Gesetzlichkeit, die allerdings hier teleologisch ausgedrückt wird, weil ja das ganze Bauwerk nur Menschenzweck ist. Ebenso ist auch alles bewusste inhaltliche Nachdenken bloss Menschenzweck; aber was der Reflexion zu diesem Zwecke nur als nötiges Mittel erscheint, das ist schon vorher durchaus bestimmt durch die Notwendigkeit, in welcher diese konkreten Elemente des Denkprozesses formal überhaupt so und nicht anders gedacht werden können. Darum fühlt sich auch das Denken, solange es noch nicht in den Bann dieser Denknotwendigkeit getreten ist, unruhig.

Doch schon, indem ich dieses niederschreibe,
Warnt mich etwas, dass ich dabei nicht bleibe!

Da tritt also wieder ein Ausdruck auf, der den Vorgang unter die Kategorien des Sollens einzureihen scheint. Wir werden recht bald sehen, inwieferne nun tatsächlich das bewusste Festhalten an dem, was als denkunmöglich erkannt oder vermutet wird, zugleich auch der sittlichen Verurteilung anheimfällt, und insoferne kann auch die Warnung, die Faust empfindet, als ethischen Charakters bezeichnet werden. Aber die schon jetzt geläufige Trennung des logischen und ethischen Standpunkts durchführend, macht es wohl keine Schwierigkeit, zu sehen, dass es in der Sphäre des Denkens keine

Gebote des Rechten sind, die den Forscher warnen, sondern dass es nur eben die immer noch nicht vollziehbare Denknotwendigkeit ist, die ihn nicht sich zufrieden geben lässt. Die „Warnung" richtet das Denken nicht etwa nach einem Ziele aus, sondern auf sich selbst zurück; sie führt das Denken zum Bedenken, wie schon oben, als die Bedeutung des Sinnes zweifelhaft geworden, und lässt Hilfe nur aus der eigenen Kraft erhoffen, wenn sie endlich dahin führt, den denknotwendigen Zusammenhang so eindringlich aufzuweisen, dass man ihn mit Augen zu sehen vermeint;

> Mir hilft der Geist, auf einmal seh' ich Rat
> Und schreib' getrost: Im Anfang war die Tat!

Nun erst ist das Denken zu jener formalen Einheit seiner Inhalte gelangt, in welcher für sein Bewusstsein Notwendigkeit besteht, das heisst, in welcher allein gedacht werden kann, dass der Logos am Anfang war. Dem Blick aber, der auf die mühsame Denkarbeit zurückschaut, wie sie in bewusster Erinnerung geblieben ist, kann es nicht anders dünken, als dass diese Einheit das Ziel war, zu welchem das Nachdenken strebte, dass sie überhaupt eine Forderung in sich schliesst, welche das Denken in bewusstem Schaffen erfüllen zu sollen sich angeleitet findet, während sie doch tatsächlich die Form ist, in der alles Denken seine inhaltliche Erkenntnis notwendig erst gewinnt, das heisst bestehen kann.

XVII.

Metaphysik oder Erkenntnistheorie?

Waren wir also ausserstande, solange wir nur konsequent auf theoretischem Gebiete verblieben, auch nur eine entfernte Analogie konstatieren zu können, auf welche stützend die Gesetzlichkeit des Bewusstseins überhaupt für sich den Charakter eines Sollens annehmen hätte können, so gestattet uns diese Erkenntnis nun noch einmal die Unstichhältigkeit desjenigen Argumentes in neuem Lichte bestätigt zu finden, mit welchem wir uns zuerst auseinanderzusetzen suchten und das tatsächlich das Hauptargument der teleologischen Auffassung war, dass nämlich die Allgemeingültigkeit der Axiome und Normen nur aus ihrer unentbehrlichen Bedeutung bewiesen werden kann, die sie als Mittel zum Zweck eines allgemein gültigen Erkennens oder einer ebensolchen Beurteilung haben. Eine solche Anschauung stellt sich nun als geradezu unvereinbar heraus mit

allen jenen Merkmalen, die allein den Begriff vom Bewusstsein überhaupt als einen nicht transzendenten, sondern bloss transzendentalen denken lassen. In der Tat erwächst auch die grossartige Kraft des teleologischen Grundgedankens, durch welchen die Philosophie Fichtes fortzeugend geworden ist, ihm keineswegs, wie Windelband und wohl auch Rickert meinen, als kritische Methode, sondern nur dort, wo er im Zusammenhange einer Metaphysik auftritt, wie es eben die Fichtes war. Denn nur, wenn der oberste Zweck des Erkennens, des Handelns, des Geniessens, kurz, wenn das Ich (das Bewusstsein überhaupt) nicht als blosser Charakter unseres Erkenntnisvermögens, sondern als absolutes Wesen gesetzt ist, welches seine obersten Zwecke sich kraft eigener Freiheit und Vernünftigkeit setzt, dann erscheint durch den Nachweis der teleologischen Natur der Axiome und Normen freilich ihre allgemeine Geltung als notwendig erwiesen, weil bei der ausgemachten Existenz und Natur des metaphysischen Wesens seine obersten Zwecke nicht im mindesten angezweifelt werden können. Die teleologische Durchführung der Kantschen transzendentalen Erkenntnistheorie ist daher jedenfalls nicht die Krönung der *kritischen* Methode, sondern ihre *Umbeugung in Metaphysik*. Auf kritischem Boden muss man vielmehr bei der Erkenntnis verbleiben, dass nicht nur, wie gerade Windelband so trefflich gezeigt hat, die Gültigkeit der Axiome und Normen beweisen zu wollen, ein barer Widersinn ist, sondern, dass, hat man dies einmal eingesehen, es überhaupt eine Inkonsequenz und eine Frage, die sich selbst nicht versteht, ist, wenn man nach irgend einer anderen Begründung dieser formalen Grundlagen unseres geistigen Wesens sucht.

Alles Erklären, Beweisen und Begründen bezieht sich allemal nur auf das, was den Inhalt unseres Bewusstseins ausmacht, *was* uns also irgendwie gegeben und von uns in einen besonderen Zusammenhang gebracht wird, und macht so das Gebiet der Wissenschaft aus. Dagegen hat die Erkenntnistheorie es ganz und gar nur damit zu tun, *wie* uns der Inhalt des Erkennens gegeben ist, beziehungsweise wie er in den besonderen Geltungsansprüchen, in denen er an uns herantritt, möglich ist. Das hat, wie man sofort sieht, mit Begründen überhaupt nichts zu tun, sondern ist ein einfaches, möglichst genaues *Aufzeigen*. Man wäre versucht zu sagen, dass der vielumstrittene Begriff der *Beschreibung* viel richtiger die Aufgabe der Erkenntnistheorie als die der Wissenschaft

bezeichne, wenn nicht dieser Ausdruck die grosse Gefahr bei sich führte, dass er rein positiv verstanden würde, also so, wie etwa ein Reisender ein fremdes Land beschreibt, und darüber ausser acht gelassen würde, wie der Lebensnerv der Erkenntnistheorie die Kritik ist. Sie ist also Beschreibung, insofern sich in ihr nur das Bewusstsein selbst beschreibt, aber nicht etwa in seinem konkreten Bestande als Objekt des Erkennens — das wäre Sache der Psychologie — sondern, was eben ihren kritischen Geist ausmacht, in seiner formalen Beschaffenheit als Mittel des Erkennens. Diese Art Beschreibung geht also nicht auf die Kenntlichmachung von Eigenschaften, sondern auf die Darlegung einer Relation, nämlich der Möglichkeit allgemein gültiger Erfahrung vermittelst des reinen Denkens. Mit Recht betont daher Hermann Cohen gegenüber einer rein psychologischen Auffassung, nach welcher die einfachsten Vorbedingungen aller Erfahrung und die Gesetze alles Denkens bloss geschildert und beschrieben werden könnten: „Die Konfrontation des Wissens seinem Inhalte nach mit seinen methodischen Grundlagen unterscheidet die Philosophie (sc. die kritische, von der die Rede ist) von Schildern und Beschreiben. Diese Schilderung ist vielmehr Musterung, und diese Beschreibung vielmehr Untersuchung, Prüfung und Abschätzung. Die Worte haben keinen Sinn mehr, wenn das Schildern und Beschreiben des epischen Dichters oder gar des Malers gleichgemacht werden darf mit der Auswahl und der schöpferischen Kritik, in denen die Logik, als die Logik der Wissenschaft, operiert.“ [1])

Wenn wir nun gleichwohl den Begriff der Beschreibung für die Aufgabe der Erkenntnistheorie herangezogen haben, so deshalb, weil, sobald einmal ihr fundamentaler Unterschied von der epischen Beschreibung eingesehen wurde, er wenigstens das eine sehr deutlich zum Ausdruck bringt, wie verkehrt es ist, von einem ihrer Resultate einen Beweis oder eine Begründung zu verlangen. In der Tat: diese Beschreibung und Schilderung ist mehr Musterung und Prüfung; aber auch Musterung und Prüfung beweisen nicht und begründen nicht, sondern konstatieren und setzen ihr Objekt ins richtige Verhältnis zu ihrem Ausgangspunkt. Das also ist der eigentliche Unterschied der kritischen zur epischen Beschreibung: letztere steht ihrem Gegenstande rein aufnehmend gegenüber; ihr

[1]) Hermann Cohen, „Einleitung zu Fr. A. Lange etc.“ (2. Auflage), Seite 473.

Ideal ist die Leistung der photographischen Platte, sofern nicht künstlerische Absichten mitspielen, von denen hier abgesehen wird. Die kritische Beschreibung der Erkenntnistheorie aber will kein blosses Abbild geben, sondern den Funktionszusammenhang aufdecken, in welchem das Faktum unserer Erfahrung überhaupt und speziell der wissenschaftlichen mit der formalen Beschaffenheit unseres Erkenntnisvermögens zusammenhängt. Sie ist also Beschreibung, insofern sie niemals mehr leisten kann als die Formen aufzeigen, in welcher alles Bewusstsein tätig ist; sie kann diese Formen nicht selbst wieder irgendwoher ableiten, erklären oder in ihrer Eigenart begründen. Sie ist aber mehr als Beschreibung, weil sie durch diese Zurückführung unseres Denkens auf seine formale Gesetzlichkeit zugleich eine Sonderung in seinem inhaltlichen Bestande vollzieht, derzufolge nunmehr ein Teil desselben, das sogenannte reine Denken einen auszeichnenden Charakter erhält, den der Denknotwendigkeit, der Allgemeingültigkeit. Was in allem Urteilen und Beurteilen der Selbstmusterung sich als das ergeben hat, was formal all dieses Urteilen und Beurteilen erst möglich macht, das ist deshalb auch in allen Urteilen und Beurteilen gültig. Die Allgemeingültigkeit der Axiome und Normen ist also nicht weiter zu erweisen oder zu begründen, sobald sie als die Tatsächlichkeit der formalen Aktionsbeschaffenheit des Bewusstseins in den verschiedenen Arten seines Verhaltens aufgefunden wurden. Nur dass freilich eine derartige Auffindung sich nicht demjenigen ergibt, der an das Bewusstsein herantritt wie der Schneider an seine Kunde beim Massnehmen, sondern wie der Baumeister, der den Bau, den er im Plan beschrieben, selbst im Geiste errichtet hat. Und so haben denn allerdings die Axiome und Normen einen unbestreitbaren Bezug auf die Allgemeingültigkeit, zu der sie gehören, aber nicht als deren Mittel, sondern als deren Ausdruck. Wenn ihre notwendige Geltung uns erst durch ihre Einfügung in das System der Gesetzmässigkeit des Erkennens oder des Wollens ganz unumstösslich wird, so nicht, weil sie nun etwa in einem neuen Lichte sich zeigen, in welchem sie als Himmelsleitern erscheinen, die uns mit dem hehren Reiche höchster Zwecke verbinden, sondern nur, weil sie jetzt ganz zusammenfallen mit dem Charakter der formalen Aktionsbeschaffenheit unseres Bewusstseins, den uns die kritische Beschreibung hat kennen lernen. Um dieses Momentes willen möchten wir den Begriff der Beschreibung nicht völlig missen,

wo es gilt, sich das Wesen der erkenntnistheoretischen Aufgabe nach allen Seiten klar zu machen. Man wird dann auch erkennen, dass uns die Notwendigkeit der Geltung der Axiome so feststehen kann als wäre sie bewiesen, aus einem sehr einfachen Grunde, demselben, durch den jede genaue Beschreibung die grösste Sicherheit verschafft: weil man nun den Gegenstand selbst kennt.

Aber entgeht auf diese Weise, indem die Erkenntnistheorie auf eine blosse Tatsächlichkeit in der formalen Aktionsbeschaffenheit des Bewusstseins überhaupt hinausführt, ihr nicht zuletzt gerade der logische Charakter des Erkennens, der doch ihr eigentliches Problem war? Ja, wenn eben ihr Werk nichts anderes gewesen wäre, als diese Tatsächlichkeit im Einzelbewusstsein selbst aufzuzeigen. Dann wäre sie auch nicht mehr als blosse ungeschminkte Beschreibung gewesen, vor welchem Missverständnis nicht entschieden genug gewarnt werden kann. So aber wissen wir, dass es die Tatsächlichkeit des Bewusstsein überhaupt ist, in welcher alle logische Funktion im Einzelbewusstsein befasst ist. Das heisst der logische Charakter der Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit der Grundformen und Begriffe sowie der Axiome des Erkennens ergibt sich daraus, weil sich das Bewusstsein überhaupt nur als Einzelbewusstsein in einem Erkenntnissubjekt unter und im Verkehre mit anderen ebensolchen Subjekten kennen lernt. Der Charakter der Tatsächlichkeit der formalen Bewusstseinsaktion fällt also gänzlich aus dem Bereiche jedes Einzelbewusstseins heraus, begründet aber gerade dadurch, dass er sie alle transzendental umfasst, ihre notwendige Geltung für jedes Einzelbewusstsein. Nicht also in dem Bezuge eines Mittels zum transzendenten Zweck, sondern in dem Verhältnis einer Gemeinschaft mit einem (transzendentalen) Ganzen, ähnlich wie das chemische Atom alle Eigenschaften des Elementes an sich hat, zu dem es gehört, stellt sich jener besondere Charakter der Formen unseres Denkens im Einzelbewusstsein her, welchen die Logik, deren Gebiet ganz und gar mit dem Bereiche des Einzelbewusstseins zusammenfällt, hier als ihren Gegenstand aufgreifen kann.

Auf diese Weise zeigt sich neuerlich, worauf schon seinerzeit aufmerksam gemacht wurde, dass der Begriff vom „Bewusstsein überhaupt" auch nicht das geringste mit irgendwelchen metaphysischen Vorstellungen zu schaffen hat, ja für die Erkenntnis-

kritik, die in ihrer Betrachtungsweise nirgends über das Denken hinaus auf ein Sein zurück geht, sofort allen Sinn verliert, sobald er auch nur die leiseste transzendente Beimischung erfährt. Weder bedeutet er ein unfassbares geistiges Urwesen, so dass also alles Einzelbewusstsein durch eine Art Panpsychismus in einer Wolke von Bewusstsein suspendiert gehalten würde, aus welcher es dann tropfenweise in die Welt einflösse, noch auch nur eine sachliche Voraussetzung von der Art eines Bewusstseinskeimes, der sich überall in den Menschenköpfen entfaltete. Der Begriff vom Bewusstsein überhaupt ist eben — was nicht oft genug wiederholt werden kann und im vorausgegangenen stets festzuhalten war — ein transzendentaler Begriff, das heisst also ein Begriff, der überhaupt nie auf den Gegenstand selbst, sondern nur auf die Möglichkeit der Erkenntnis von einem Gegenstande bezogen werden darf. Er bedeutet also nicht eine Seinsweise des Bewusstseins, sondern eine Erkenntnisweise desselben, das heisst nur die Art, wie das Einzelbewusstsein sich einem Denken notwendig zuletzt darstellen muss, das auf die Möglichkeit aller Erkenntnis geht, die doch nur im Einzelbewusstsein für uns gewonnen wird, dem also dieses selbst Problem in seiner Erkenntnisfunktion geworden. Kurz: das Bewusstsein überhaupt ist schlechterdings gar nichts anderes als das Einzelbewusstsein selbst, nur nach der kritischen Selbstbesinnung, dass alle Ichbeziehung, in welcher das Einzelbewusstsein als solches doch erst konstituiert ist, eben auch noch zu den Formen des Erkennens in ihm gehört. Aber so wenig der köstliche Stoff, der allen Wert der ökonomischen Welt herstellt, die Arbeitsgallerte, je irgendwo anders angetroffen werden könnte als in den konkreten, gegenständlichen Menschenwerken, so wenig existiert Bewusstsein überhaupt ausser oder über, sondern nur in den Menschenköpfen. Freilich wieder nicht so, wie das Gehirn in allen Menschenköpfen existiert; aber auch die Arbeitsgallerte wird in keiner Ware aufgestöbert werden können, wenn man sie auch um und um kehrte oder, in ihre feinsten Atome zerfällt, durch noch feinere Siebe ablaufen liesse. Es ist jedesmal ein Denkverhältnis, in welchem die konkrete Gegenständlichkeit, dort des Warenwertes, hier des Einzelbewusstseins, befasst ist und wodurch sie in Bezug gesetzt wird, nicht zu einer Grundsubstanz, aus der sie ihrem Dasein nach hervorgebracht, sondern aus einer Grundbeziehung des Denkens, aus der sie ihrer Möglichkeit nach verstanden werden. Nur dass im

Bereiche des immanenten Denkens, das ist desjenigen, welches es nur mit seinem Inhalte zu tun hat und weder nach der Möglichkeit noch nach dem Grunde der Gewissheit unserer Urteile darüber fragt — und zu ihm gehört die ökonomische Kritik von Karl Marx — diese Grundbeziehung für ein bestimmtes Gebiet inhaltlichen Denkens aus seinen Daten abgeleitet werden kann, während sie im Bereiche des reinen Denkens — und zu ihm gehört die transzendentale Kritik — bloss noch an ihm selbst vorgefunden und aufgezeigt werden kann. Wir wissen aber nun schon, dass dieses Aufzeigen kein blosses Beschreiben ist, sondern ein In-Beziehung-Setzen des Erkenntnisvorganges zum Ganzen der durch ihn vermittelten Erfahrung und damit zu letzten ihn für das Denken selbst konstituierenden Formen. Und deshalb sind die so aufgezeigten transzendentalen Charaktere des Erkennens ebensowenig, als sie metaphysischen Wesens waren, nun andererseits vielleicht blosse Abstraktionen oder, was noch missverständlicher wäre, wohl gar nur psychologische Beschaffenheiten. Sie sind sehr reale Ergebnisse des Denkens, deren ganze so wesensverschiedene Natur gegenüber seinen anderen Resultaten daher rührt, dass eben ein anderes in ihm wirksam ist, als sonst bei seinem gewöhnlichen Gebrauche. „Dieses andere ist das reine Denken, welches das Handwerk der Philosophie bildet. Und dieses Handwerk ist eine eigene, eigentümliche, von keiner anderen Arbeitsrichtung zu ersetzende Arbeitsrichtung der menschlichen Kultur. Ihr Problem ist die Einheit des Bewusstseins."[1])

In diesem Sinne also, das heisst mit dem steten Bezug ihrer Einsichten auf dieses Problem vor Augen, das ja nur ein anderer Ausdruck für das Problem der Möglichkeit einer einheitlichen Erfahrung ist, kann es nun auch keiner falschen Auffassung mehr begegnen, wenn wir vorhin sagten, dass die Erkenntnistheorie in letzter Linie nichts anderes tun kann, als konstatieren, und dass es ihre Methode gänzlich verkennen heisst, wenn man ihr vorwirft, ihre letzten Erkenntnisse hätten keine Begründung. Wie sollten auch ihre tiefsten Ergebnisse, da sie immer nur darlegen können, wie alle logische Evidenz, alle Notwendigkeit des Denkens begründet ist, etwas anderes sein als eben der Nachweis der Funktionsbeschaffenheit des Bewusstseins überhaupt als eines transzendentalen Begriffes in direkten Behauptungen, in bezeichnenden

[1]) Herm. Cohen, a. a. O., Seite 473.

Aussagen. Gleichwohl könnte nur jemand, der überhaupt unvermögend ist, ihrem kritischen Gedankengang zu folgen, dies so verstehen, als ob also hier alles Beliebige behauptet werden kann. Hat es denn irgend einen Sinn, zu verlangen, dass ich die Beschreibung einer Pflanze begründe, die vor aller Augen ist oder deren Anblick sich doch jeder beschaffen kann? Aber darf ich deshalb schon beliebige Eigenschaften von ihr aussagen, etwa dass ihre Blätter mit Stimme begabt sind oder dass ihre Früchte aus purem Golde bestehen? Der einfache Hinblick auf die Pflanze, welche beschrieben wird, genügt, um jede derartige Extravaganz bündiger zurückzuweisen, als es durch einen Beweis der Unmöglichkeit geschehen könnte. Eben das ist auch die Art, in der allein die Irrtümer der Erkenntnistheorie sich berichtigen. Ihre jeweiligen Resultate werden an das Faktum der Erkenntnis herangebracht und, indem dabei die peinlichste Aufmerksamkeit dahin gerichtet sein muss, sowohl jede metaphysische Betrachtungsweise abzuhalten — über deren Wert oder Unwert damit natürlich noch gar nicht geurteilt ist — als auch konsequent in dem gleichen Bereich der Untersuchung zu bleiben, das allerdings nur durch eine mühsame Abstraktion gegenüber der Totalität des psychischen Seins gewonnen ist, werden die entdeckten Uebereinstimmungen mit diesem Faktum der Bewusstseinstätigkeit verzeichnet, die Divergenzen aufgedeckt und übereinstimmend zu machen gesucht. Dies war auch die Methode, welche die vorliegende Arbeit gegenüber der teleologischen Auffassung des Erkennens zu verfolgen wenigstens bemüht war und woraus, wenn ihr dies gelungen sein sollte, ihr wohl zweierlei als Resultat zugebilligt werden darf:

Erstens: dass auch der Aufzeigung der Denknotwendigkeit als eines Nicht-anders-denken-Könnens nicht etwa wie ein Fehler vorgeworfen werden darf, sie enthalte eine blosse Behauptung, oder dass sie gar mit psychologischer Analyse verwechselt werde. Denn weil die Denknotwendigkeit gleichfalls nur in der blossen Form der denkmöglichen Erfassung des jeweiligen Denkinhaltes gegründet ist, kann sie eben auch nur dargelegt werden. Diese Darlegung ist selbstverständlich nirgend anderswo möglich als am inhaltlich erfüllten, psychologisch verfolgbaren Denkverlauf selbst. Daraus mag dann einer nicht genug auf den Unterschied der Methoden achtsamen Betrachtung erscheinen, als wäre die am konkreten Denken gerade

seinem wechselnden Inhalt gegenüber in ihrer formal stets gleichen Beschaffenheit auftretende, ja diesen Inhalt erst ermöglichende Denknotwendigkeit ein Ergebnis psychologischer Untersuchung.

Zweitens: dass die Beziehung des Erkennens auf einen Zweck durch die Begründung der Geltung seiner Axiome in ihrer teleologischen Eignung für die Herstellung einer Allgemeingültigkeit geradezu einen Bruch der kritischen Methode bedeutet, deren Grundfrage, wie Erkenntnis möglich sei, sie in die ontologische verkehrt: was Erkenntnis an sich ist, und dahin beantwortet, dass sie absolute Setzung eines Wahrheitszweckes sei.

XVIII.

Das logische Gewissen.

Nach allem Vorausgegangenen wird nun die Frage wohl kaum noch Schwierigkeiten bereiten, woher denn trotzdem die Möglichkeit eines Sollens auch im Gebiete des theoretischen Verhaltens rühre? Sie ist eigentlich bereits beantwortet und es bedarf nunmehr nur, in einer grösseren Uebersichtlichkeit die mehrfachen zu einer klaren Antwort leitenden Ansätze auch in einer ausdrücklichen Darstellung entwickelt und zusammengefasst zu sehen. Das Sollen, welches sich auch im Denken mit seinen Forderungen an uns wendet und dem wir bereits mehrfach bei der erkenntnistheoretischen Untersuchung des Denkens begegnet sind, fanden wir gleichzeitig nirgends in der eigenen Gesetzlichkeit des Denkens begründet, sondern überall aus einer anderen Sphäre des Bewusstseins, aus der beurteilenden in die des urteilenden hineinragen. Wir erkannten die Möglichkeit dieses Vorganges darin, dass diese Beurteilung sich stets auf den jeweiligen Inhalt der Denknotwendigkeit bezog, sobald sie als Glied eines möglichen Gedankenaustausches betrachtet wurde und in diesem Zusammenhange kraft eigener Denknotwendigkeit den Anspruch erhob, *im Denken des anderen bekannt* zu werden. Damit gelangt der ganze bisher bloss logische Denkprozess in den sozialpraktischen Bereich des Wollens und Handelns, womit er freilich auch sofort der für beide bestehenden Gesetzlichkeit unterliegt: dem sittlichen Gesetze. Und so ist das im Theoretischen auftretende Sollen nicht eine ihm eigene Gesetzlichkeit, sondern gar *nichts anderes als die allgemeine ethische Beurteilung*, hier angewendet auf einen besonderen Fall, den Prozess der Wahrheits-

gewinnung, wie er sich nur durch die unzähligen im Wahrheitsstreben der einzelnen gesetzten und aufeinander wirkenden Denkhandlungen vollzieht.

Diese völlige Klarheit stiftende Rückführung des Sollens im intellektuellen Gebiete auf die moralische Wertung desselben wird nun überdies noch aus einem Phänomen erst ganz unverkennbar, welches die teleologische Auffassung gerade als ein durchaus für sie spezifisches hervorhebt und worin sie in tadelloser Analogie zum sittlichen Gebiet einen erdrückenden Beweis für ihre Deutung des Erkenntnisproblems gefunden zu haben glaubt, aus dem Phänomen des sogenannten intellektuellen Gewissens. Sehen wir zu, ob sich die Analogie in diesem allerdings entscheidenden Punkte wirklich haltbarer erweisen wird, als wir sie früher befunden haben.

Schon Windelband schrieb: „Für den reifen Kulturmenschen gibt es nicht nur ein sittliches, sondern auch ein logisches und ein ästhetisches Gewissen . . . er kennt, wie für sein Wollen und Handeln, so auch für sein Denken und Fühlen eine Pflicht, und er weiss, er empfindet mit Schmerz und Beschämung, wie oft der naturnotwendige Lauf seines inneren Lebens diese Pflichten verletzt.“ [1]) Ja, weil den Verletzungen des logischen Gewissens kein direkt fühlbarer Nachteil, keine bürgerliche Strafe oder religiöse Drohung folgt, so darf man sagen, dass hier das blosse Bewusstsein, einem Gebot unterworfen zu sein, wirke und also das logische Gewissen noch reiner zum Ausdruck komme wie das sittliche. Noch stärker hat Rickert diesen Gedanken eines logischen Gewissens herausgearbeitet. Indem er das Erkennen in einem transzendenten Sollen gegründet fand, gelangt er ganz konsequent dazu, auszusprechen, dass hiermit der Begriff eines wertenden Erkenntnissubjekts als letzte Voraussetzung der Erkenntnistheorie gegeben sei, und zwar eines derart wertenden Subjekts, dem dieses Sollen ein „kategorischer Imperativ“ ist, so „dass auf dem voraussetzungslosesten Standpunkt, der für den nach Wahrheit suchenden Menschen möglich ist, es noch eine objektiv gültige Pflicht gibt“. [2]) Diese Pflicht geht auf eine freie Anerkennung des Wahrheitswertes, wodurch das Streben nach Erkenntnis erst Sinn erhält. Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet ist das „Urteilen, welches im Dienste der Wahrheit steht,

[1]) W. Windelband, „Präludien“, 2. Auflage, Seite 254—255.

[2]) H. Rickert, „Grenzen des Naturerkennens“, Seite 697.

nur eine besondere Art des pflichtmässigen Handelns", und der Wert der Wahrheit selbst, somit alles logische Denken, beruht durchaus auf dem Begriff der Pflicht, das heisst auf einem überlogischen Willen, welcher ein Sollen um seiner selbst willen anerkennt, nicht anders wie auf sittlichem Boden.[1])

Was nun hier die Situation ausserordentlich verwirrt, das ist, dass die teleologische Auffassung an diesem Punkte zu ihrer besonderen Tugend macht, was doch ihr Hauptfehler ist, indem sie gerade in dem, worin der Springquell ihres Irrtums gelegen ist, eine ihr aufgegangene wertvolle Erkenntnis erblickt. Wie nämlich schon Windelband in seiner Urteilstheorie die Komplexität des theoretischen und praktischen Charakters im einzelnen Urteilsakt bewusstermassen nicht zum Ausgangspunkt einer methodischen Scheidung für die Erkenntnistheorie genommen hat, sondern in Einheit belassen hat, was doch nur psychologisch geeint war (siehe Seite 332), so hören wir auch hier von Rickert es als eine Maxime der — Erkenntnistheorie aussprechen, dass wir den wollenden und erkennenden Menschen nicht mehr in solchen Gegensatz zueinander bringen können, als ob beide gar nichts miteinander gemein hätten, sondern dass die theoretische und die praktische Seite nur als zwei verschiedene Arten der Aeusserung seines Pflichtbewusstseins sich darstellen. Wir aber legen gerade darauf den grössten Nachdruck, dass nur in der scharfen Trennung des wollenden und erkennenden Menschen zum Behufe der Erkenntnistheorie es dieser überhaupt möglich wird, ihre Aufgaben einer Lösung näher zu bringen, und dass die Folgerung Rickerts, der freilich zuletzt den Unterschied zwischen dem erkennenden und wollenden Menschen immer mehr schwinden sieht, nur dadurch möglich wurde, weil seine Theorie des Erkennens eben von allem Anfang an wesentliche nur dem Wollen angehörige Charakterzüge als solche des Denkens, des Erkennens beibehalten hat. Dies hat ja die vorausgegangene Erörterung hoffentlich zur Genüge begründet, und dies erlaubt uns, jetzt auch das „logische Gewissen" und das intellektuelle Pflichtbewusstsein dorthin zu verweisen, wohin es ganz und gar gehört, in die moralische Gewissensbeurteilung des an sich völlig amoralischen logischen Denkens.

Damit soll gesagt sein: wenn das logische Gewissen, wie wenigstens bei Windelband, verstanden werden soll als eine dem

[1]) H. Rickert, a. a. O., Seite 697—700.



ethischen nur gleichartige, doch dem Denken eigentümliche innere Stimme, die ein besonderes Sollen des Denkens verkündet, so ist dies eine durch nichts ausser durch eine Verrückung des Standpunktes vom logischen ins praktische Gebiet begründete Konstruktion; wenn es aber so zu verstehen wäre, dass es als ethisches Pflichtbewusstsein auch zum Grund des Wahrheitswertes gemacht wird, wie Rickert dies tut, so unterläuft hier wieder die schon bekannte Verwechslung des inhaltlichen mit dem formalen Wahrheitscharakter. Beides lässt sich nun leicht erhärten, soweit es nicht ohnedem schon aus den bisherigen Ergebnissen unserer Untersuchung einleuchtend geworden ist.

Wir sahen, wie die inhaltliche Wahrheit eine bestimmte historische Gedankenverbindung ist, die in diesem bestimmten Individuum im Zusammenhange aller seiner sonstigen Erfahrungen in keiner anderen Verbindung gedacht werden kann. Dabei spaltete sich der Wahrheitsbegriff in diesen historisch wechselnden Inhalt und in dessen Art, im Denken verbunden zu sein, aus deren in der gesetzlichen Aktion des Bewusstseins bedingten formalen Beständigkeit und Gleichartigkeit eben erst in jedermanns Denken dem historisch wechselnden Inhalt der Charakter der Wahrheit verliehen wurde. Wir sahen dann weiter, wie die Geschlossenheit der Denknotwendigkeit in ihrem jeweiligen Inhalte fortwährender Beunruhigung ausgesetzt ist, sowohl durch das eigene Erfahren und daran sich schliessende Nachdenken als auch durch den Meinungsaustausch. Sobald in dem so bedingten fortwährenden Wechsel des Denkinhaltes irgend eine neue Lagebeziehung seiner Teile entsteht oder eine Bereicherung seines Bestandes bewirkt wird: kurz, sobald entweder neue leitende Gedanken oder neue Erfahrungen auftreten, kann es geschehen, dass die bisherige Verbindung der Gedanken unfähig ist, das neu aufgefundene Gedankenglied in sich aufzunehmen, dass sie also angesichts desselben nicht mehr gedacht werden kann. Das Denken gerät in Bewegung, bis es seinen Inhalt in eine denknotwendige Beziehung gebracht hat, und so erkannten wir die sogenannte Einheit des Denkens nicht als ein Gebot, dem es zustrebt, sondern als eine Formel seines Gleichgewichtes, als formale Bedingung der Erfassung seines jeweiligen Inhaltes; denn das Denken ist ja gar nicht anders möglich, als durch Einheit seines Inhaltes unter den besonderen empirischen Bedingungen des denkenden Menschenkopfes. Solange ihm diese Einheit fehlt, denkt er eben

die ausser der Einheit liegende Qualität noch gar nicht; er bezweifelt, ignoriert sie wohl gar, oder er ist von ihr überwältigt, betet sie an in stupider Furcht oder gedankenloser Bewunderung: kurz, er nimmt alle möglichen Arten affektiven Verhaltens gegen sie ein, nur die eine nicht, welche der Gesetzlichkeit des Denkens, der Denknotwendigkeit entspricht, dass er sie, wenn auch nur auf seine Weise, verstünde.

Aber freilich haben wir auch das gesehen, dass diese Einheit des Denkens, welche die formale Bestandmöglichkeit der neuen Wahrheit ist, für das Einzeldenken oft erst das Resultat einer langen Arbeit oder, was uns hier ebenso interessiert, eines langwierigen Streites der Meinungen ist, denen beiden es dann als schliesslich zu erreichendes Ziel vorschwebt. Beidemale ist aber dann das Denken als zwecksetzendes Handeln betrachtet, also als etwas durchaus verschiedenes von dem, was die Erkenntnistheorie im Auge hatte. Diese ging nur auf das Resultat des zeitlich verlaufenden Denkprozesses, in welchem derselbe zur Ruhe kommt: die für wahr gehaltene Erkenntnis. Jetzt aber wird dieser Prozess selbst betrachtet in seiner auf dieses Resultat erst hinarbeitenden Aktivität: also das Streben nach der für wahr zu haltenden Erkenntnis. Und dieses Streben unterliegt nun wie jedes andere praktische Verhalten der ethischen Beurteilung.

Sicher hat die teleologische Auffassung recht, wenn sie den Anteil des praktischen Verhaltens am Erkennen so scharf herausarbeitet; nur setzt sie damit am unrechten Punkt ein. Die Natur und die Gesetzlichkeit des theoretischen Erkennens klar aufzudecken, muss man dasselbe erst rein konstruieren. Dann erst ist die Besinnung am Platze, an die auch wir jetzt anknüpfen, dass alles theoretische Erkennen, wie schon die unmittelbare, naive Erfahrung eine unbewusste, so das methodisch geleitete Erkennen und Forschen eine bewusste Tathandlung ist. Das heist im Grunde nichts anderes, als dass uns das Erkennen nicht anfliegt wie eine Krankheit, sondern dass es sich nur in einem historischen Prozess vollzieht, der durch das tätige Verhalten der Menschen verläuft. Und nur wegen der alles Tun ergreifenden und vor ihr Forum ziehenden Bedeutung des moralischen Standpunktes, die, wie sie alles Wollen, dem das Tun entspringt, so auch das Wollen der Wahrheit umfasst, fällt auch deren Gebiet unter das Sollen der ethischen Gesetzgebung.

Nicht also der Wahrheitscharakter des Denkens selbst entspringt einem obersten Gebote, zufolge dessen Wahrheit absoluter Zweck sein soll, sondern nur, wie sich in der Tathandlung, durch welche die Denknotwendigkeit in ihrer inhaltlichen Gestalt bewusst erworben, erhalten oder umgeändert wird, der einzelne benimmt, kurz, das Verhalten des Erkennenden wird wie jedes andere Verhalten Gegenstand der moralischen Beurteilung und erfährt die Anforderungen ihres Sollens, welches er freilich, da es sich eben auf ein Verhalten in theoretischen Dingen bezieht, nur zu leicht mit der logischen Natur dieser selbst vermischt. Vortrefflich hat diesen eigentlichen und unverwischbaren ethischen Charakter des Sollens im intellektuellen Gebiet die Volksdichtung ausgedrückt:

Wer die Wahrheit weiss und saget sie nicht,
Der ist fürwahr ein erbärmlicher Wicht!

Erst das Sagen, das Tun bringt die Wertung an den Denkprozess heran. Gewiss ist also das in den Dienst der Wahrheit gestellte Urteilen eine pflichtbewusste Handlung, aber nicht zufolge eines ganz missdeuteten Primates der praktischen Vernunft über die theoretische, so dass etwa auch der logisch formale Begriff der Wahrheit erst durch eine transzendente, pflichtmässig erfolgende Anerkennung eines obersten Wahrheitszweckes zustande käme, sondern einfach weil der Wahrheit die Ehre geben nichts anderes als die moralische Pflicht bedeutet, das, was man bei sich nicht anders denken kann, auch, wo es darauf ankommt, auszusprechen, das heisst durch seine Tat zu bekennen. Wo es darauf ankommt — das ist eben auf dem Gebiete des Erkennens, der Wissenschaft. Denn hier wird ja nichts anderes durch alles so mühsame Tun zu bewerkstelligen gesucht als die immer grössere Abrundung und Vollendung inhaltlicher Wahrheit. Das bewusste Nicht-So-Urteilen Wollen, wie es die eingesehenen Prämissen im eigenen Denken verlangen, erfährt eine allgemeine ethische Missbilligung, weil es hier direkt einer besonderen Pflichtverletzung auf einem bestimmten Gebiet des Handelns gleichkommt. Die innere Unruhe, die wir selbst empfinden, wenn wir im wissenschaftlichen Streite etwas behaupten, dessen Unrichtigkeit wir selbst einsehen oder dessen logischer Widersinn uns eben bewiesen wurde, ist daher keine Mahnung eines besonderen intellektuellen Gewissens, sondern ganz dieselbe moralische Gewissensunruhe, wie sie den Lügner quält. Darüber ist wohl kein Zweifel, dass das Gebot: „Du sollst nicht

lügen" ein sittliches ist und seine Sanktion nur im moralischen Gewissen findet. Es ist aber im Grunde gar kein anderes Gebot als dieses, das auch in dem vermeintlich so eigenartigen Phänomen des logischen Gewissens, des theoretischen Pflichtbewusstseins wirkt. „Du sollst nicht lügen" aus der Sphäre des Aussagens im täglichen Verkehr in die Sphäre der Urteilsfällung im theoretischen Arbeitsprozess versetzt, lautet nun: du sollst nicht bewusst am Widerspruch, an der Denkunmöglichkeit festhalten wollen, du sollst nicht als eine Wahrheit behaupten, was dir selbst doch so zu denken unmöglich ist, oder — wo dann noch besser der ethische Charakter dieser Forderung hervortritt — du sollst nicht blosse Worte machen, also anders reden, als du wirklich denken kannst.

Es ist also sicherlich das Denken in jeder Faser seines Inhaltes unzertrennlich von einer Wertung und kann demgemäss den Anforderungen eines Sollens nirgends entrinnen. Aber diese Wertung ist eine ethische und setzt, weit entfernt den Wahrheitsbegriff erst zu konstituieren, diesen vielmehr voraus. Sie hat es nur mit der Stellungnahme zu tun, die der Wille des erkennenden Subjekts zu diesem Wahrheitsbegriff einnimmt, das heisst mit der Bereitwilligkeit des erkennenden Wesens, sein Handeln mit seinem Denken in Uebereinstimmung zu bringen.

Diese ethische Anforderung aber, der Wahrheit auch Ausdruck zu geben, sie also zu bekennen, resultiert daher — und damit vollendet sich, wie ich glaube, die Ablehnung eines teleologischen Charakters der Denknotwendigkeit — weil die Wahrheit in ihrem historischen Sinn, das heisst also die Idee eines jeweils festgestellten Systems inhaltlich wahrer Erkenntnis für uns einen moralischen Wert hat. Zwar gibt es kein moralisches Gebot, das überhaupt nach Erkenntnis streben hiesse. Auch hierin zeigt sich der wertfreie Charakter der Erkenntnis in ihrer rein logischen Qualität betrachtet. Die moralische Schätzung setzt aber sofort ein, sobald nach Erkenntnis gestrebt wird, das heisst sobald über das blosse fortwährende Erfahren hinaus, wie es der Lebensverlauf mit sich bringt, das Zustandebringen einer methodischen Erfahrung bewusst herbeizuführen gesucht wird. Den Willen zu dieser Erfahrung also vorausgesetzt, erscheint sofort nunmehr das System der inhaltlichen Wahrheit als ein sittliches Gut, weil sie als die äusserlich kundgegebene Uebereinstimmung mit der jeweiligen inneren Denknotwendigkeit das einzige Mittel ist, auch die durcheinandergehenden

Meinungen und Urteile der Menschen in jene Einheit einer Gemeinschaft frei wollender, das heisst sich selbst gleich beschränkender Menschen einzufügen, wie es bezüglich aller übrigen Handlungen das moralische Ideal, das Sittengesetz verlangt. Und wie so die inhaltliche Wahrheit ein ethisches Gut wird, so muss nun auch ein Unterschied im theoretischen Verhalten gemacht werden, der, solange wir nur das erkenntnistheoretisch-logische Gebiet im Auge hatten, also Möglichkeit und Geltungsanspruch des Wahrheitscharakters überhaupt, zu machen ganz unmöglich war. Denn nun wird ein solches theoretisches Verhalten wertvoll erscheinen, in welchem der konstante Wille besteht, der Denknotwendigkeit auch im Aussprechen, im mitgeteilten Urteil, kurz also im Handeln, in der wissenschaftlichen Tätigkeit gegenüber jeglichen entgegengesetzten oder hemmenden Instinkten unbedingte Geltung zu verschaffen. Nun erst, also im historisch-sozialen Produktionsprozess der Wahrheit wird das Urteilen eine pflichtgemässe Handlung. Und gerade weil das Urteil seinem logischen Charakter nach gar nicht verlangt nach einer Mitteilung — wenn auch psychologisch das Aufkommen isolierter Urteile ganz undenkbar ist, — deutet auch der Umstand, dass die Attribute eines Verlangens nach Anerkennung und eines Strebens nach Verwerfung oder Missbilligung im Urteil erst von dem mitgeteilten Urteil einen Sinn haben und durchaus das Aufnehmen dieses Urteils durch das urteilende Denken anderer voraussetzen darauf hin, dass alle diese Wertphänomene nichts mit dem formalen Charakter der Wahrheit zu tun haben, sondern sich ganz und gar nur auf die Beurteilung des tätigen Verhaltens der Menschen zueinander in ihrer gemeinsamen Arbeit am Inhalt der Wahrheit beziehen.

Nicht also unterscheiden wir erst durch eine Wertbeziehung Wahres vom Falschen, sondern umgekehrt, was zufolge der Denknotwendigkeit jeweils für den entwickelten Geist einer Zeit ein System des Wahren bildet, weil es mit den geistigen Mitteln dieser Zeit nicht anders gedacht werden kann und was als solches gänzlich von jeder Wertbeziehung frei ist, das gewinnt nun unter dem Gesichtspunkt des Wollens, also als ein Ziel menschlichen Handelns betrachtet, selbst ethischen Wert. Und weil diese ethische Wertung noch überdies nicht etwa eine höchst sublime sittliche Anforderung darstellt, sondern im Gegenteil im wirklichen Lebensprozess sich ebenso als psychologische wie als biologische Notwendigkeit geradezu

aufdrängt, das heisst weil der Fortschritt zum Streben nach Wissen durchaus notwendig ist, um dem Kampf ums Dasein als Individuum und als Gattung immer besser zu bestehen, so eint sich mit der moralischen die biologische Auffassung zu dem fast wie eine Selbstverständlichkeit anmutenden Resultate, das wahre Erkennen als das schlechthin Wertvolle, als einen absoluten Zweck zu schätzen.[1]) Es bedarf dann einiger logischer Anstrengung, um dem gegenüber sowohl den ethischen als insbesonders den rein logischen Tatbestand des Erkennens wieder herzustellen, von welch letzterem nun wohl mit Recht behauptet werden darf: dass ihm in seiner eigenen Sphäre jede wie immer geartete Wertbeziehung durchaus fremd ist. Hier gibt es nur Denknotwendigkeit im Sinne eines So-denken-Könnens und Widerspruch im Sinne eines gar Nicht-mehr-denken-Könnens.

Und daraus folgt nun weiter: alle inhaltliche Wahrheit ist ein historischer Prozess, der sich vollzieht durch die Kraft des Widerspruches, das heisst des Nicht-mehr-so-denken-Könnens wie bisher, und der sozial wird durch die Verbundenheit aller geistigen Arbeit in einem Bewusstsein überhaupt. Den besonderen Charakter eines inhaltlichen Wahrheitswertes, der als solcher anzustreben ist, erlangt er aber nur dadurch, weil die Herstellung einer Uebereinstimmung zwischen dem Denken und Tun unter den Menschen eine unumgängliche sittliche Forderung ist. Der inhaltliche Begriff der Wahrheit — und er ist der gewöhnliche, der vornehmlich gemeint wird, wenn von der Wahrheit die Rede geht — ist also, wie wir es zuerst noch als Paradoxie bezeichneten — tatsächlich nicht so sehr ein logischer als ein historisch-ethischer Begriff, ein Begriff, der als solcher

[1]) Die Bedeutung des biologischen Moments für die Entwicklung des psychologisch-historischen Wahrheitsbegriffes und seinen Hervorgang aus dem Irrtum hat besonders W. Jerusalem in seinem mehrerwähnten Buch: „Die Urteilsfunktion“ in den Vordergrund gestellt. (Vergl. namentlich den 5. Abschnitt dieses Werkes.) Dagegen hat ihn seine polemische Stellung zur Transzendentalphilosophie daran gehindert, auch den logischen Begriff der Wahrheit sicherzustellen, den er schliesslich in seinem spezifischen Charakter, dem unerschütterlichen Geltungsanspruch, nur ontologisch zu festigen weiss, „nämlich auf Grund der Annahme eines extramentalen, vom Urteilenden unabhängigen Geschehens, dessen Gesetze und dessen tatsächlicher Verlauf vom Urteilenden in der dem menschlichen Bewusstsein einzig möglichen Form bestimmt wird.“ Seite 187.

gar nicht Objekt der Theorie und Kritik des Erkennens, sondern Gegenstand der Methodologie ist — kurz, er ist ein praktischer Begriff.[1]) Das, worauf die teleologische Auffassung ihre Deutung der Denknotwendigkeit als eines Sollens gründen wollte, die Polarität der Unterscheidung von Wahr und Falsch, ist im reinen Tatbestand des Erkennens gar nicht gegeben. Hier besteht, wie wir sahen (vergl. Seite 392), durchaus nur Einheit des Denkens, die gar keinen Gegensatz hat, sondern nur an die Unmöglichkeit des Denkens oder an das Nichtdenken = Abwesenheit des Denkens, grenzt; und die Polarität von Wahr und Falsch ist nun freilich mit der ethischen Unterscheidung von Gut und Böse analog, aber nur, weil sie sogar mehr als bloss analog ist, nämlich mit ihr zusammenfällt, kurz, weil sie mit ihr ein und desselben Charakters ist. Und erst rückwirkend durch Reflexion gelangt der Begriff der Wahrheit in den reinen Bestand des Erkennens, indem das, worauf alle historische Wahrheit beruht, wodurch sie möglich gemacht wird, nun gleichfalls ihren Namen erhält, nämlich die durch allen wechselnden Inhalt hindurchgehende, diesen formende und selbst in den Gesetzen des Bewusstseins begründete Denknotwendigkeit. Dieser Wahrheitsbegriff, der also nur die unbedingte Geltung des Urteils betrifft, in welchem eine historische Wahrheit ausgesagt wird, ist ein von jeder Wertung freier theoretischer Begriff. Auf den praktischen Begriffen beruht die Möglichkeit einer Weltanschauung, die von einer Wertung ihres Objekts stets unzertrennlich ist. Auf dem theoretischen Begriff der Wahrheit aber gründet sich eine Betrachtungsweise der Dinge, die es in ihrem ganzen Bereiche nirgends mit Werten zu tun hat, wenn auch sie selbst sich ganz und gar nur in einem der sittlichen Wertung durchaus unterworfenen Verhalten ihrer einzelnen Träger und Vermittler entwickelt. Mit der Einsicht in diese fundamentale sachliche Differenz zweier Standpunkte, die beide doch gleich bedeutungsvoll für das Zustandekommen der wahren Erkenntnis, also für die Existenz und Entwicklung von Wissenschaft überhaupt sind, und deshalb so wenig auseinandergehalten werden, ist der Boden gewonnen, auf dem nun die Entscheidung der Frage möglich ist, welche der

[1]) Vergl. neuestens Harald Höffding, der in anderem Zusammenhange trefflich darlegt, wie die Erkenntnistheorie seit Kant dahin geführt wurde, „statt des üblichen naiven Begriffes der Wahrheit einen neuen Wahrheitsbegriff zu setzen". — „Philosophische Probleme", Seite 45, 46.

beiden hier in Betracht kommenden Auffassungen dem logisch bereits festgestellten Begriff der Wissenschaft entsprechen, respektive ob dies bei beiden in gleicher Weise zutrifft oder nur eine von ihnen als adäquates Mittel der spezifischen Aufgabe der Wissenschaft zugeordnet werden kann.

XIX.

Die besondere Dignität des Naturerkennens.

Die Beantwortung der eben gestellten Frage hat nur an das anzuknüpfen, was sich uns zuletzt als Resultat der Erörterung ergeben hatte. Es fand sich ein tiefer Wesensunterschied zwischen der theoretischen und der teleologischen Betrachtung, der nicht bloss die Auffassungsart, sondern direkt die Erkenntnisart betrifft, indem sich streng zwei Gebiete schieden: erstens das der wertfreien denknotwendigen Beziehungen, die gegenüber jedem Widerspruch, gegen jedes skeptische Anfeinden geradeso wie gegen jedes Ignorieren oder Nicht-denken-Sollen unberührt bestehen bleiben, weil sie nur die konsequente Weiterbildung der Denkformen sind, durch welche die ganze Welt um uns her aufgebaut ist, die selbst durch kein Leugnen und keine Böswilligkeit mehr wegzuschaffen ist; und zweitens das der Wertbeziehungen, in welchen eben diese Welt in eine willkürliche bewusste Beziehung zum Ich gesetzt wird und welche daher kein So-urteilen-Müssen, sondern bloss ein So-beurteilen-Sollen ist, sich also stets an den Norm anerkennenden Willen richtet. Wer ein Sollen nicht will, der scheidet sich nur aus aller sittlichen Gemeinschaft und dadurch mittelbar vielleicht auch aus aller menschlichen Gesellschaft überhaupt, da diese ihn entweder wie ein boshaftes schädliches Insekt zertreten oder als einen Wahnsinnigen einsperren wird, falls sie nicht, ist er inkonsequent und harmlos genug, aus seinem Standpunkt eine Lehre zu machen, geneigt ist, ihn als interessanten und anregenden Denker zu schätzen. Nie aber wird demjenigen, der das Sollen leugnet, ein solches aufgezwungen werden können, weder von aussen noch von innen. Ja, gesetzt den Fall, dass die Propaganda der Leugnung des sittlichen Sollens überhaupt biologisch und sozial möglich wäre, so verliert die moralische Gesetzmässigkeit in eben dem Masse nicht nur Geltung, sondern sogar Bestand, als mit den sie nicht mehr anerkennenden, ja sogar nicht mehr kennenden Menschen die moralische Welt selbst in Gedanken wegfällt.

Eine gleiche Aufhebung der Gesetzmässigkeit auch nur für das Denken ist aber gegenüber der Welt als Natur unmöglich. Wenn man oft gemeint hat, dass die Naturgesetzmässigkeit geradeso von ihrem Bekenntnis durch ein denkendes Wesen abhängig sei als die sittliche und dass man so wenig zum Betreiben der Wissenschaft zwingen könne als zum Anerkennen des moralischen Gesetzes, so hat man nicht darauf acht gehabt, das Tertium comparationis dieses Vergleiches festzuhalten. Freilich ist es denkbar, dass jemand auch Wissenschaft nicht will, so wie er das sittliche Gebot nicht anerkennen will; — aber da die Wissenschaft in diesem Zusammenhange nur als die Verarbeitung inhaltlicher Wahrheitserkenntnis in Betracht kommt, also als eine Tathandlung, so bedeutet eine solche Negierung nur, wie bereits gezeigt, einen Akt, der durchaus in der ethischen Sphäre verbleibt und im Grunde nichts anderes ist als eine Leugnung des sittlichen Sollens überhaupt gegenüber einem konkreten Anlasse. Die Negierung des Willens zur Wissenschaft betrifft also nur den sittlichen Willen zum Bekennen, nicht aber die Gesetzlichkeit des theoretischen Erkennens selbst. Und hier klafft nun die Unmöglichkeit jedes weiteren Vergleiches, der ein gleiches oder auch nur ähnliches Verhalten der moralischen und theoretischen Gesetzmässigkeit gegenüber einer sie antastenden Leugnung anschaulich machen wollte. Denn während die Leugnung des Sollens — die selbstverständlich etwas durchaus anderes ist als ein bloss bewusstes Zuwiderhandeln — in dem Masse der eigenen inneren Konsequenz die moralische Gesetzmässigkeit selbst vernichtet, was möglich ist, weil sie ja nur eine solche des Beurteilens, nicht aber des Urteilens ist und mit dem Sollen auch die Idee, nach welcher das Beurteilen allein gesetzmässig erfolgen kann, beseitigt ist, vermag kein Negieren und Abstreiten an die Naturgesetzlichkeit zu rühren, selbst wenn es eine wahnwitzige Agitation von Weltverächtern so weit gebracht hätte, alle Wissenschaft auszulöschen und jeden bewussten Ausdruck dieser Naturgesetzlichkeit, wie ihn unser Denken in den „Naturgesetzen" formuliert hat, in aller Erinnerung zu tilgen. Auch der halsstarrigste dieser Wahrheitsfeinde könnte mit all seinem Leugnen nicht hindern, dass die Gesetzmässigkeit des Erkennens in ihm wirkend verbliebe, dass, sobald er die Augen aufschlägt, diese Welt um ihn her steht in ihren mannigfachen Erscheinungen, die Räume sich dehnen und die Zeiten sich folgen, die Sonne ihre Bahn zieht, Tag und Nacht

wechseln und das ganze ewige Spiel der Natur seinen ihm erkennbaren Gang nimmt wie zuvor. Und wenn er die Augen auch schlösse und Wachs in seine Ohren träufelte, so würde er an dem Schmerze, mit dem er gegen die Dinge im Raume stiesse, noch immer gewahr werden, dass die von ihm geleugnete Gesetzmässigkeit gleichwohl noch da sei. Ja, täte er schliesslich das einzige, was ihm noch übrig bleibt, um alle Zeugen dieser Gesetzmässigkeit zum Schweigen zu bringen — sich aufhängen, — die würgende Gewalt der Schlinge bewiese ihm noch, indem sie ihm zugleich den Dienst einer radikalen Vernichtung aller Bejahung inhaltlicher Wahrheit erweist, die unerbittliche und unfehlbare Wirksamkeit der Naturgesetzlichkeit, unerbittlich und unfehlbar zwar nur im, aber auch bis zur letzten Zitterbewegung des Denkens.

Der Einwand ist wohl nicht zu befürchten, das Vorstehende erweise nur die Notwendigkeit der Gesetzmässigkeit des Naturgeschehens, nicht aber des Naturerkennens. Er ist auf dem Boden der transzendentalen Philosophie ganz irrelevant und nur einem Unvermögen zuzuschreiben, deren Problemstellung zu fassen. Für sie sind Gesetzmässigkeit des Naturgeschehens und Naturerkennens Wechselbegriffe. Die Frage, wie Naturerkennen möglich sei, beantwortet sich nicht anders, als wie Natur als dessen Objekt möglich sei.[1]) Wohl aber ist mit der Unzertrennbarkeit der Gesetzmässigkeit des Naturgeschehens von der des Naturerkennens nicht auch schon Naturwissenschaft und Wissenschaft überhaupt als System des Erkennens gegeben, in welch letzterer Form alle Wissenschaft stets soziale Tat, sittliches Werk, praktische Zielsetzung ist.

In dem grundverschiedenen Erkenntnischarakter der Naturgesetzmässigkeit gegenüber der des Sollens ist also ein Element aufgefunden, welches eine von der ersteren geleitete Systematik unseres Wissens scharf von jeder anderen, insbesonders der des Sollens scheidet. Und dieses Element zeigt gerade jene besondere Dignität, die wir am Anfange unserer Erörterung als das logische Merkmal der Wissenschaft im eigentlichen Sinne erkannten und von dem wir nur nicht wussten, ob es nur dem System des Naturerkennens oder auch dem der teleologischen Wertbeziehung, ob es

[1]) Vergl. Imm. Kant, „Kritik der reinen Vernunft“ (Reclam), Seite 124: Die Bedingungen a priori einer möglichen Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung.

beiden gleichmässig oder vielleicht nur dem letzteren zukomme: nämlich den Charakter des absolut und objektiv gültigen Wissens. Einen solchen Charakter konnten wir nur in der Sphäre des Naturerkennens antreffen und sahen, dass alles, was denselben hier zu stören schien, eben dieser Sphäre fremd war und nur aus der praktischen in sie hinüberragte. Der Begriff der Wissenschaft ist daher im Gebiete des Naturerkennens nicht bloss historisch akkreditiert, er ist hier logisch autochthon.

So ist denn Wissenschaft als ein inhaltsvoller Begriff und nicht bloss als ein tönendes Wort dargetan und in sicherste Abgrenzung von jeder anderen Art sonst noch möglichen systematischen Einsicht gebracht. Es ist nicht willkürliche Benennung mehr, was wir Wissenschaft nennen wollen, sondern es ist eine ganz besondere, gegenüber jeder anderen unvergleichbare Erkenntnisart, die wir so bezeichnen. Und es kann somit gar kein Zweifel bestehen: sofern es vom Menschen und seinem Wirken eine Wissenschaft geben soll und mit dem Worte Wissenschaft ein feststehender, kritisch begründeter und eindeutiger Begriff verbunden wird, so kann sie nicht anders als nach der Auffassungsart des Naturerkennens vor sich gehen. Alles andere Denken über den Menschen ist Ethik oder Aesthetik oder endlich Philosophie, das heisst es mehrt nicht den Bestand eines Systems objektiv gültiger Urteile, sondern es liefert nur Gesichtspunkte der Beurteilung oder Züge zum Bilde einer Weltanschauung.

Mit der erkenntnistheoretischen Zurückführung des Begriffes der Wissenschaft auf eine nach den Prinzipien des Naturerkennens vor sich gehende systematische Verarbeitung unseres Wissens ist eigentlich unsere Aufgabe für diesesmal erbracht, die ja nur dahin gestellt war, den Streit der teleologischen und kausalen Auffassung geschlichtet zu sehen, welcher, anfangs ein Streit der Methoden in der Wissenschaft, zuletzt die Einheit ihres Begriffes völlig in Frage stellte, ja sogar uns zumutete, zugunsten angeblich ganz aparter Geisteswissenschaften die Einheit der Wissenschaften zu sprengen und einen neuen und von dem der Naturwissenschaft durchaus abweichenden Begriff der Wissenschaft zu bilden. Indessen hat sich gezeigt, wie die naturwissenschaftliche Behandlung des menschlichen und gesellschaftlichen Lebens, deren bedeutende historische Entwicklung wir im Anfang dieser Studie überblickten, in der Tat mit vollem Recht verlangen durfte, den Charakter einer Wissenschaft

vom Geistes- und sozialen Leben ausschliesslich für sich zuerkannt zu sehen und mit demselben gleichwertig neben die Naturwissenschaft zu treten, da bei aller Verschiedenheit ihrer inneren Methoden, die sich mit ihrer fortschreitenden Ausbildung sogar noch wird steigern müssen, doch ihr logischer Habitus derselbe ist wie der der Naturwissenschaft: die Gewinnung eines allgemeinen Zusammenhanges des Seins und Geschehens vermittelst Kausalgesetzen, wodurch sie allein zu objektiv gültigen Erkenntnissen absoluter Natur gelangen kann, was, wie wir wissen, das Lebensprinzip aller Wissenschaft überhaupt ausmacht. Die geistig-soziale Welt ebenso als einen Inbegriff von Gesetzen zu entwickeln wie die physische, sie nach der grossen Definition Kants, „Natur ist das Dasein der Dinge, sofern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist", prinzipiell eben auch als Natur betrachten (nur dass sie, wie wir alsbald sehen werden, eine innerhalb des Naturerkennens in besonderer Beziehung zur Auffassung gelangende Natur ist), — das enthüllt unmittelbar die Einheit der Wissenschaft, die jetzt als ein blosser Reflex aus der Einheit ihres Objekts erscheint.

Nun ist auch jene polemische Wendung nicht mehr möglich, mit welcher sonst die teleologische Auffassung dieses auch ihrer Einsicht nicht entgangene Verhältnis beiseite schieben zu können glaubte, indem sie regelmässig mit aller Bereitwilligkeit erklärte, dass es ihr ja ganz und gar nicht beifalle, die Kreise der naturwissenschaftlichen Bemühungen um das geistige und soziale Leben zu stören, sondern dass sie nur darauf aufmerksam gemacht haben wolle, wie alles so zustande Gebrachte eben nur zur Naturwissenschaft gehöre und eigentlich gar nicht verstehe, worauf es bei den Geisteswissenschaften ankäme. Ein solcher Standpunkt lässt sich unserer Erörterung gegenüber deswegen nicht mehr einnehmen, weil diese, müde des fortwährenden Schaukelspieles mit ewig auf- und abgehenden Begriffen, zuerst zu ermitteln bestrebt war, auf welches Gemeinsame die einander begegnenden Ansichten sich bezogen. Als dieses wurde der Begriff der Wissenschaft erkannt, den jede von ihnen auf einem bestimmten Gebiete einzig zu realisieren vorgab. Also wäre es eine Lächerlichkeit gewesen, die blosse Tatsache der Verschiedenheit der Auffassung, die allerdings unbestreitbar ist, schon als genügende Begründung einer besonderen Geisteswissenschaft neben der naturwissenschaftlichen Betrachtung des Geisteslebens anzusehen. So musste also der Begriff der Wissenschaft

erkenntniskritisch aufgeklärt werden. Und bei dem auf diese Weise kritisch sichergestellten Tatbestande, wonach eine wertfreie, absolut gültige, objektive Erkenntnis sich überhaupt nur im Bereiche des Naturerkennens gewinnen lässt, ist es nunmehr ausser Streit, von welchem Standpunkt allein sich eine wirklich den Namen Wissenschaft verdienende Erkenntnis vom geistig-sozialen Leben gewinnen lässt. Der tiefgehende Unterschied der beiden hier möglichen Betrachtungsweisen wurde also nicht etwa verkannt; im Gegenteil war es unserer Untersuchung darum zu tun, ihn aufs schärfste in seiner ganzen, sich von aller naturwissenschaftlichen Auffassung so von Grund aus abhebenden Eigenart herauszuarbeiten und kenntlich zu machen. Aber freilich war damit erst das Problem gestellt und bestand nun in der Frage nach dem Erkenntniswerte dieser beiden Standpunkte, eine Frage, welche gewöhnlich nicht gestellt wurde, solange noch die an sich gewiss bedeutende Einsicht von ihrer Verschiedenheit schon eine neue Erkenntnis für sich bedeutete, die aber unumgänglich wurde, sobald man darüber hinaus das Gebiet der Wissenschaft bereichern wollte. Für dieses logische Streben also musste sich die blosse Konstatierung einer zweifachen Möglichkeit in der Auffassung des geistig-sozialen Lebens verwandeln in die kritische Unterscheidung der spezifischen Art von Erkenntnis, die innerhalb einer jeden von ihnen zu realisieren möglich war, was weiter zu der entscheidenden Feststellung führte: dass, so wertvolle Einsichten uns auch jene andere, die teleologische Auffassung vom geistig-sozialen Leben verschaffen mag, ja so unentbehrlich sie sogar für die Ergänzung unseres Weltbildes ist, zu dem, was wir selbst noch werden betonen müssen, alle Wissenschaft nur einzelne Züge liefern kann, dennoch die spezifisch-logische Leistung einer Wissenschaft nur durch die kausale Auffassung erbracht werden kann und es daher von dem geistigen und sozialen Leben auch keine andere als Naturwissenschaft geben kann. Und dieses Ergebnis kann selbstverständlich in keiner Weise die durchgängige Eigenart und Existenzberechtigung der teleologischen Auffassung in ihrer Sphäre antasten, so wenig, als die von uns gestellte Frage nach ihrem Erkenntniswerte im Unterschied zur kausalen Auffassung dahin missverstanden werden konnte, als ob es sich um eine Frage der Wertschätzung handelte. Nur der Anspruch auf Wissenschaft war zu entscheiden, nach welcher Richtung wir glauben dargetan zu haben, dass, wenn die Teleologie auf ihre Weise uns das geistig-

soziale Leben in sogenannten historischen Wissenschaften verarbeitet darlegt, als Kulturwissenschaft uns den Wert des Lebens eröffnet oder den Sinn des geschichtlichen Werdens verstehen zu lassen versucht, überall dann in dieser Anwendung dem Worte Wissenschaft alles fehlt, was einen wirklichen Bezug zu dem eigentümlichen logischen Charakter herzustellen vermöchte, den es bezeichnet.

XX.

Die Abgrenzung der sogenannten Geisteswissenschaften.

Wie nun aber im gemeinsamen Rahmen des Naturerkennens sich gleichwohl im engeren Sinne Natur- und Geisteswissenschaften scheiden, wie die Form der Naturgesetzlichkeit im Reiche des Geistes gewisse Aendeıungen erfährt, die schon Wundt in seiner erst jetzt zu grösserer Beachtung gelangenden Lehre von der psychischen Kausalität andeutete, wie insbesondere die Fundierung des naturwissenschaftlichen Erkennens auf geistigem Gebiete eine Sozialpsychologie voraussetzt, deren Anfänge wir noch kaum haben und die keineswegs als blosses Summationsphänomen der individuellen Psychologie wird verstanden werden dürfen, — dies alles sind Fragen, an deren Lösung sich allenthalben die Arbeit unserer Zeit müht. Und wie sodann eine vorerst bloss ihrer Idee nach existierende neue Wissenschaft, eine soziale Formen- und Funktionenlehre, gleichsam eine soziale Phoronomie und Mechanik uns das Verständnis der Gemeinschaftsformen, also der Formen von Gesellschaft, Staat und Recht, nach ihrer Extension und Intensifikation erschliessen muss und so die eigenartige Erscheinungsweise der Naturgesetzlichkeit auf sozialem Gebiet, welche immer aufs neue die Hereintragung teleologischer Gesichtspunkte bewirkt, dahin aufklären wird, dass hier alle Naturgesetzlichkeit stets nur innerhalb eines bestimmten Funktionszusammenhanges wirkt, der getragen ist von der Beziehung der Menschen als praktischer, das heisst zwecksetzender Menschen aufeinander, — dies kann hier bloss angeführt werden, um dem leider nur zu bereitwillig einsetzenden Vorurteil zu begegnen, als ob Naturgesetzlichkeit überall mit magerer Kausalität einerlei wäre. Dem gegenüber erwecken alle diese Probleme wohl eine Vorstellung davon, wie vielgestaltig vielmehr und im einzelnen problematisch, überall aber allen

Eigentümlichkeiten des geistig-sozialen Lebens Ausdruck gebend, sich die Gesetzmässigkeit der Denknotwendigkeit, i. e. des Naturerkennens auf dem Gebiet des Geistig-Sozialen entfaltet. An eine Beantwortung aller dieser Fragen im Rahmen dieser Abhandlung kann hier gar nicht gedacht werden. So muss auch der ganze unglaublich verwirrte Komplex von Fragen und Anschauungen hier ausser Betracht bleiben, der eigentlich die historische Veranlassung zu der so mächtigen Entwicklung des Streites der teleologischen und kausalen Auffassung geworden ist und der sich an das Problem anschliesst, ob Geschichte eine Wissenschaft sei? Dagegen scheint es mir zum Abschluss einer erkenntniskritisch-logischen Arbeit zweckmässig, die nur gleichsam die Legitimation des ernstlich bedrohten Charakters der Sozialwissenschaft zu erbringen bestrebt war, doch auch mit einer Orientierung am konkreten Stoffe zu schliessen und eine freilich nur summarische Vorstellung der Beantwortung einer der hier am meisten in Betracht kommenden Fragen zu geben, nämlich der Frage nach der Abgrenzung von Natur- und Geisteswissenschaft. Denn mit einer solchen, wenn auch nur skizzierten konkreten Ausführung erhält erst das blosse Gedankenschema einer möglichen Geisteswissenschaft nach Art der Naturwissenschaft Fleisch und Blut und wird zu einer wesenhaften Gestaltung.

Die Abgrenzung von Natur- und Geisteswissenschaft ist eine Scheidung innerhalb der Wissenschaft. Daraus folgt ohne weiteres, dass alle Einteilungsprinzipien, die ihren Standpunkt ausserhalb ihres Gebietes haben, hier unanwendbar sind, auch wenn sich von ihnen aus ein zufälliges, mehr oder weniger mit der wirklichen Sachlage zusammenfallendes Resultat ergeben sollte.

Vor allem ist also der eminent teleologische Gegensatz Rickerts von Natur und Kultur, von Objekt und Wert nicht geeignet, einen Unterschied der Wissenschaft zu begründen, ein wie bedeutender Gesichtspunkt er auch für die Weltbetrachtung sein mag. Die Kultur ist für die Wissenschaft kein Gegensatz zu ihren sonstigen Objekten, sondern nur ein besonderes Objekt neben anderen Objekten. Diese Besonderheit erfordert gewiss besondere Methoden der wissenschaftlichen Arbeit, nicht aber einen anderen Standpunkt dieser selbst. Auch der Versuch Münsterbergs, den Unterschied von Natur- und Geisteswissenschaften erkenntniskritisch zu begründen, muss uns als ebensowenig zum Ziele führend erscheinen. Denn gerade das, was in ihm sich als wertvollste Einsicht in das wahre Ver-

hältnis dieser beiden von ihm geschiedenen Wissensgebiete erschliesst, ist nur eine Bekräftigung des Standpunktes, zu welchem die vorliegende Arbeit geführt hat. Indem nämlich Münsterberg in der kritischen Scheidung der aktuellen Stellungnahme des Individuums und der davon abstrahierenden Objektbetrachtung die Grundlage für die Trennung zweier Wissenschaftsgebiete findet, die als Geistes- und Naturwissenschaften einander gegenübertreten, verwendet er erstens den Begriff der Wissenschaft in dem bekannten, logisch indifferenten weiteren Sinn, dessen Amphibolie wir seinerzeit dargelegt haben, und bringt zweitens damit nur dieselbe erkenntniskritische Verschiedenheit des praktischen und theoretischen Standpunktes zum Ausdruck, welche nun erst in bewussten Bezug auf einen eindeutig gefassten Begriff der Wissenschaft erkenntniskritisch zu werten war. Rickerts und Münsterbergs Abteilung der Natur- und Geisteswissenschaften haben sonach mit unserem jetzigen Einteilungsproblem gar nichts zu tun. Was wir als Geisteswissenschaften allein abgrenzen können, um mit dem festgestellten Begriff der Wissenschaft in Uebereinstimmung zu bleiben, das ist ihnen noch zur Naturwissenschaft gehörig; was dagegen jene Geisteswissenschaften nennen, das fällt für unseren Standpunkt überhaupt aus dem Gebiet jeglicher Wissenschaft heraus.

Aber auch der nicht mehr erkenntnistheoretische, sondern logisch-methodologische Einteilungsgrund W i n d e l b a n d s ist nicht geeignet, eine sichere und das Wesen der beiden zur Abteilung gelangenden Gebiete charakteristisch bezeichnende Unterscheidung zu liefern. Bekanntlich bezieht er sich auf den logischen Unterschied der Begriffsbildung bei den Natur- und Geisteswissenschaften und betont in dieser Richtung, dass die letzteren in der Mehrzahl ihrer empirischen Disziplinen entscheidend darauf gerichtet sind, „ein einzelnes, mehr oder minder ausgedehntes Geschehen von e i n m a l i g e r, in der Zeit begrenzter Wirklichkeit zu voller und erschöpfender Darstellung zu bringen", während die Naturwissenschaften stets die konkrete Mannigfaltigkeit in allgemeine Begriffe aufzulösen streben, immer Gesetze des Geschehens suchen. Der Gegensatz beider Wissensgebiete liegt also in der Behandlung ihres Stoffes: entweder wird in der Erkenntnis des Wirklichen das A l l g e m e i n e in der Form des Naturgesetzes gesucht, oder das E i n z e l n e in der geschichtlich bestimmten Gestalt. Darnach unterscheiden sich Gesetzes- und Ereigniswissenschaften, welche Aus-

drücke Windelband für bezeichnender als die von Natur- und Geisteswissenschaften hält.[1])

Das Entscheidende gegen diese methodologische Unterscheidung hat bereits Münsterberg vorgebracht, indem er auf den Begriff der Wissenschaft selbst zurückging. Obzwar, wie wir zuvor sahen, er selbst diesen Begriff nur im weiteren Sinne handhabt, genügt doch schon die blosse Hervorhebung des Genuscharakters aller Wissenschaft als eines Systems der Erkenntnis, um das Einteilungsprinzip Windelbands als dem Wesen der einzuteilenden Materie gänzlich inadäquat erscheinen zu lassen. „Das Vereinzelte," sagt Münsterberg, „ist niemals Inhalt einer Wissenschaft. Die Aufgabe der Wissenschaft ist, das Einzelne in Beziehung auf die Gesamtheit zu denken, also das Einzelne in einen Zusammenhang einzuordnen oder richtiger das Einzelne so umzuarbeiten, dass es mit dem anderen einen Zusammenhang darstellt. Die Formen dieses Zusammenhanges sind dann die allgemeinen Beziehungen. Gegenstand der Wissenschaft ist also weder das Vereinzelte noch auch bloss das Allgemeine, sondern das Einzelne, wie es unter dem Gesichtspunkt des Allgemeinen sich darstellt samt dem Allgemeinen, wie es gedacht werden muss, um alles Einzelne in Beziehungen zu setzen. Das Einzelne, wie es unter dem Gesichtspunkt des Allgemeinen erscheint, und das Allgemeine selbst ist daher nirgends zu trennen; beides gehört zusammen und eine Scheidung zwischen der Wissenschaft des Einzelnen und der des Allgemeinen hat keine prinzipielle Bedeutung. Jede Wissenschaft hebt die Vereinzelung auf; keine Wissenschaft aber hört auf, sich für das Einzelne zu interessieren, sowie keine andererseits ohne allgemeine Begriffe denkbar ist."[2])

In der Tat bringen auch die Ereigniswissenschaften Windelbands ihre Einzelheiten in einen allgemeinen Zusammenhang und werden nur dadurch überhaupt wenigstens im weiteren Sinne dieses Wortes Wissenschaften. Es ist, wie wir gesehen haben, der Allgemeinzusammenhang der Wertbeurteilung nach obersten Zwecken, durch welchen alle blosse Tatsächlichkeit nicht bloss als solche reproduziert, sondern (worin gerade die spezifische Leistung dieser Geisteswissenschaften erblickt wird) verstanden werden kann.

Es ist nun selbstverständlich, dass alle diese Versuche einer

[1]) Vergl. W. Windelband, „Geschichte und Naturwissenschaft", Seite 10—12.

[2]) H. Münsterberg, „Grundzüge der Psychologie", Seite 108.

Abgrenzung der Natur- und Geisteswissenschaften scheitern mussten, da sie im Grunde insgesamt gar nichts anderes sind als die von verschiedenen Ausgangspunkten aus unternommene Aufzeigung eines doppelten Standpunktes in der Betrachtung der Dinge, nämlich die Verschiedenheit des subjektiven und objektiven Standpunktes. Ueberall, wo es sich scheinbar um eine Unterscheidung in der Wissenschaft handelte, schob sich unvermerkt etwas ganz anderes unter: die Unterscheidung zweier heterogener Auffassungsarten und liess, indem diese Verschiedenheit selbst durch ihre Augenfälligkeit alle Aufmerksamkeit in Anspruch nahm, ganz vergessen, dass nun erst noch die Frage zu beantworten war, die eine Scheidung der Wissenschaften ermöglichte: welche dieser Auffassungen der Wissenschaft ausschliesslich zukam oder ob ein solch ausschliesslicher Bezug nicht bestand. Und diese Frage liess sich nicht aus einer gewaltsamen Verbaldefinition der Wissenschaft beantworten, sondern nur aus dem Nachweis eines besonderen logischen Wesens derjenigen Art von Erkenntnis, für welche der Ausdruck Wissenschaft eine eindeutige Bezeichnung abgeben mochte. Da nun ein solcher strenger Begriff der Wissenschaft völlig nur innerhalb der objektiven Betrachtung der Dinge realisiert wird, so können alle Unterscheidungen der Wissenschaften, soll damit nicht Wissenschaft von etwas abgegrenzt werden, was überhaupt nicht mehr Wissenschaft ist, natürlich nur innerhalb jener Objektbetrachtung verlaufen.

Dass nun jene Abgrenzung, die sich in diesem Falle zunächst aufdrängt, die vulgäre, sachliche Unterscheidung nach den Objekten der Disziplinen, je nachdem sie also Gegenstände der Körper- oder geistigen Welt betreffen, ganz unzulänglich ist, weil sie mit einem ganz unkritischen sachlichen Unterschied von Körper und Geist operiert, hat Rickert vorzüglich in eingehender Weise auseinandergesetzt. Der logisch-methodologischen Scheidung Windelbands, selbst wenn man sie nunmehr bloss auf die Sphäre der Objektbetrachtung beschränken wollte, treten dieselben Einwände gegenüber wie zuvor. Dagegen bleibt der Gedanke Münsterbergs als ein richtiges Prinzip übrig, der aber nun eine ganz andere Ausführung erfahren wird müssen: dass, nachdem einmal Windelband und Rickert befreiend gezeigt haben, wie der Unterschied von Natur- und Geisteswissenschaften kein s a c h l i c h e r sei, ebensowenig aber auch sich ein bloss methodologischer Unterschied aufweisen lasse, nun nichts anderes übrig bleibe, als dass also „die Objekte zwar die gleichen

sind, jedoch erkenntnistheoretisch in verschiedener Beziehung zum Subjekt gedacht werden."[1])

Die völlig andere Verwertung dieses Gedankens aber von unserem Standpunkte gegenüber seiner Durchführung bei Münsterberg ist durch die scharfe, erkenntnistheoretische Fixierung des Begriffes der Wissenschaft selbst gegeben. Wie sich hierbei herausgestellt hat, dass der Begriff der Wissenschaft durchaus nur im Gebiete des theoretischen Verhaltens unseres Bewusstseins heimisch gemacht werden kann und dass im praktischen Gebiete dem dort allenfalls auch verwendeten Wort „Wissenschaft" doch nie die gleiche Sache entsprechen kann, so folgt daraus, dass die Einteilungsgründe für das Gebiet der Wissenschaft, die, weil sie weder sachlicher noch methodologischer Natur sein konnten, sich zuletzt auf die erkenntniskritische Beziehung des Subjekts zu seinem Gegenstande zurückgewiesen sahen, doch nur in derselben erkenntnistheoretischen Sphäre gemacht werden dürfen, welcher der Begriff der Wissenschaft selbst angehört. Diese Sphäre ist nun allein die des Erkennens. Und wenn daher wirklich eine derartige Verschiedenheit im Reiche der Wissenschaft besteht, die uns zwingt, sie in Natur- und Geisteswissenschaften zu scheiden, so kann dies also nur in einer verschiedenen erkenntnistheoretischen Beziehung des erkennenden Subjekts zu dem Erkenntnisvorgang selbst, durch den die Wissenschaft in ihren verschiedenen Disziplinen konstituiert wird, ihren Grund haben. Nicht Objektbetrachtung und subjektive Stellungnahme vermögen somit zwei Gebiete der Wissenschaft abzugrenzen; denn das letztere Prinzip als ein solches unseres praktischen Vermögens führt ganz und gar aus aller Wissenschaft heraus. Nur in der Objektbetrachtung selbst, also in unserem theoretischen Verhalten, muss ein solches transzendentales Prinzip aufgezeigt werden können, welches die Objekte der Wissenschaft selbst in einer verschiedenen Auffassung vor das Erkennen bringt, wenn anders der Unterschied von Natur- und Geisteswissenschaften wirklich ein fundamentaler, in ihrem Wesen begründeter ist und nicht etwa bloss eine oberflächlich aus äusseren Merkmalen abgezogene Einteilung bedeutet, die weder einer logischen und noëtischen Kritik standhalten kann, noch auch das Mindeste für ein tieferes Verständnis der Eigenart der so gesonderten Wissensgebiete leistet. Eine kurze Besinnung auf den

[1]) H. Münsterberg, a. a. O., Seite 34.

erkenntnistheoretischen Charakter der Objektbetrachtung vermag jedoch zu zeigen, dass in ihr tatsächlich ein sehr reeller Unterschied der wissenschaftlichen Auffassung enthalten ist.

Die Objektbetrachtung oder, wie wir auch sagen können, das Naturerkennen, in dessen Bereich allein sich die Aufgabe der Wissenschaft erfüllen lässt, beruht, wie wir sahen, der transzendentalen Möglichkeit nach auf der primären Gesetzlichkeit des Bewusstseins überhaupt in seinem theoretischen Verhalten. In dieser allein konstituierte sich nicht nur das Sein und Geschehen der Dinge, sondern auch die Naturgesetzlichkeit, in deren Aufdeckung alle Wissenschaft mündet. Insofern fanden wir, dass alle Wissenschaft Naturwissenschaft sein müsse. Nun fand sich aber gerade in dieser Gesetzlichkeit des Bewusstseins überhaupt ein zweifacher Typus des Seins und Geschehens ausgeprägt. Soferne nur allein das in Betracht kam, was durch die Aktion des Bewusstseins überhaupt uns schlechtweg gegeben war, baute sich das immense Reich eines Daseins auf, das nicht anders als Naturdasein gegeben war; und zu diesem gehörten auch die erkennenden Wesen selbst, insoferne sie nur als Stücke dieser Natur betrachtet wurden. Sobald aber die Richtung des Erkennens auch dahin ging, darauf zu achten, wie dieses Naturdasein gegeben, wie es aufgefasst, beurteilt, verwertet und verändert wurde und wieso in allen diesen Verhaltungsweisen bei so vielen einzeln und getrennt von einander wirkenden Subjekten eine Uebereinstimmung und gegenseitige Verständigung selbst in den feindseligsten Akten möglich war, trat neben die blosse, in jedem Einzelerkennen nur für dieses bestehende und deshalb streng isolierte Naturtatsache die andere grosse Tatsache der eigenartigen durchgängigen Verbundenheit und Ineinssetzung der erkennenden und aus der Erkenntnis heraus handelnden Wesen selbst. Hierin offenbarte sich ein besonderes Dasein, das soziale Dasein neben dem blossen naturalen Dasein, ein Dasein, das selbstverständlich und vor allem auch Natur war, weil es ja einen Objektzusammenhang unter allgemeinen Gesetzen des Seins und Geschehens darstellte, das aber durch seinen merkwürdigen Charakterzug, wonach sich jeder Teil desselben auf einen gemeinsamen Zusammenhang bezog, aus dem heraus es erst verstanden werden konnte, sich scharf von der Isoliertheit der Naturbegebenheiten abhob.

Da aber dieser gemeinsame Zusammenhang, nämlich die identische Bezogenheit aller hier in Betracht kommenden Objekte

auf gleiche innere Zustände ein unmittelbar erlebtes Verhältnis in ihnen bedeutete, da diese charakteristische innere Verbundenheit, die als inhärente Bedingung alles aufeinander sich beziehenden Denkens und Tuns das soziale Dasein ausmacht, ganz und gar eine Erscheinung des empirischen Bewusstseins, also des geistigen Lebens ist, so erklärt sich daraus, wieso die Eigenart des sozialen Daseins zuerst bloss als Reich des Geistes neben das der Natur trat. Indem der erst durch einen Kant aufgedeckte Charakter der transzendentalen Grundlagen unseres Naturerkennens und damit der Wissenschaft zugleich ermöglichte, auch die Frage nach der Möglichkeit sozialer Erfahrung im selben Gebiete wie reine Naturerfahrung zu beantworten, erscheint es nur selbstverständlich, dass der so tiefverborgene erkenntnistheoretische Charakter der sozialen Beziehung zunächst zurücktreten musste hinter dem offen zutage liegenden Merkmal eines Produkts des geistigen Lebens und dass so eher der Ausdruck „Geisteswissenschaften" als „Sozialwissenschaften" geprägt werden konnte. Dass nur der letztere den eigentlich unterscheidenden Charakter beider hier innerhalb des Naturerkennens überhaupt zur Scheidung gelangenden Wissensgebiete richtig zum Ausdruck bringt, ist wohl jetzt nach allem Vorausgegangenen hinlänglich klar, und es wäre zu wünschen, dass im Interesse einer ihre Gegenstände wirklich bezeichnenden Terminologie daraus auch die Konsequenz gezogen würde. Freilich gehörte dazu, dass jene Einsicht überall lebendigste Anschauung würde, welche dieser ganzen Einteilung zugrunde liegt, dass die Sozialwissenschaften nicht etwa ein Teil von sogenannten Geisteswissenschaften sind, sondern dass es überhaupt keine eigentlich so zu nennende Geisteswissenschaft gibt, die nicht Sozialwissenschaft wäre, das heisst die nicht die innere Bezogenheit der Menschen aufeinander zu ihrer konstituierenden Voraussetzung hätte. So ist denn alle Wissenschaft (oder Naturerkenntnis) entweder Naturwissenschaft im engeren Sinne, wenn sie ihr Objekt ohne Rücksicht auf den Zusammenhang betrachtet, in dem es in einem Erkennen und von diesem bestimmten Handeln steht. Sie ist Sozialwissenschaft, sobald eben dieser Zusammenhang selbst, und zwar nicht in seinem transzendentalen Charakter, sondern in seiner empirisch-historischen Entfaltung ihr Objekt wird, mit welchem sich ihr allererst die Erscheinungen des geistig-sozialen Lebens erschliessen.

Es ist also in der Tat der Unterschied, dem wir nachforschten

und der sich nun als der von Natur- und Sozialwissenschaft auseinandergelegt hat, ein tief begründeter. Es ist wirklich ein Unterschied der erkenntnistheoretischen Beziehung im Akte des Erkennens selbst und nicht ein sachlicher Unterschied der Objekte. Nicht Natur und Geist ist der für die Einteilung der Wissenschaft massgebende Gegensatz, sondern naturales und soziales Dasein, welche beiden Begriffe ihre beiden grossen Gebiete sofort auch für die Anschauung viel anschaulicher scheiden, als es jemals jener andere Gegensatz vermochte. Aber die Klarheit dieser Trennung ist nicht der einzige Gewinn. Viel bedeutsamer ist, dass sie zugleich auch eine inhaltliche Erkenntnis in das Wesen der Sozialwissenschaft und damit aller sogenannten Geisteswissenschaften bedeutet. Die soziale Beziehung, die nun zu einem Einteilungsprinzip geworden ist, konnte diese Eignung nur durch ihren öfters dargelegten transzendentalen Bezug gewinnen. Damit aber ist sie für immer auf das Schärfste von einer bloss äusserlichen Verbindung von Menschen geschieden und hingestellt als eine innere Beziehung derselben aufeinander, die mit ihrer *ganzen* Wirkung schon *in jedem einzelnen* vorhanden ist, so dass das Phänomen der Gesellschaft schon in jedem einzelnen existiert, beziehungsweise die empirische Vereinzelung in jedem einzelnen aufgehoben ist, so sehr er sich auch von anderen abschliessen mag. Mit dieser scharfen Charakteristik des so erst die Einteilung von Natur- und Sozialwissenschaft wirklich tragenden Begriffes des sozialen Daseins ist nicht nur jede Verwischung der beiderseitigen Grenzen unmöglich gemacht, sondern zugleich ein fundamentales Element für den systematischen Ausbau der Sozialwissenschaft geliefert, indem sich von da aus erkennen lässt, wie der diese Gesellschaft, das heisst diesen sozialen Zusammenhang, in seinem Innern realisierende Mensch, der eben deshalb ein *vergesellschaftetes* Wesen ist, überall der Mittelpunkt der bis jetzt sogenannten Geisteswissenschaften ist und daher ihr eigentlicher Ausgangspunkt wird werden müssen.

Bedarf es noch besonderer Hervorhebung, dass diese fundamentale Neubegründung der Geisteswissenschaften als Sozialwissenschaft das unvergängliche Lebenswerk von Karl Marx war? Wenn unsere Studie den erkenntnistheoretischen Begriff der Sozialwissenschaft aus der Kantschen Transzendentalphilosophie hervorgehen liess, so ist, die Schlüssigkeit unserer Konklusionen vorausgesetzt, damit nur das Verhältnis der *logischen* Abfolge gegeben. Es musste aber

erst die historische Tat der Begründung einer neuen Wissenschaft vorausgehen, um die erkenntniskritische Untersuchung überhaupt in Stand zu setzen, aus diesem ihren neuen Objekte jene neuen Einsichten zu gewinnen, die sich sodann freilich nur als Konsequenzen ihres früheren Standpunktes ergaben. In dem Masse, als dies wirklich zutraf, erstarkte dann die Arbeit beider in gegenseitig sich mehr und mehr vertiefendem Einfluss. Und so haben wir es auch hier gefunden. Das Licht, das Kant entzündet, beleuchtet die nie wankenden Grundlagen aller Wissenschaft, in denen auch das Denken von Karl Marx wurzelt. Und der gewaltige neue Geist, der aus des letzteren Arbeit strömt, treibt aus dem seine ganze Fruchtbarkeit erst erschliessenden Wunderboden Kantschen Denkens neue, bedeutungsvolle Bildungen hervor.

Würde also jemand finden und gar als Einwand vorbringen, dass unsere Unterscheidung von Natur- und Sozialwissenschaft sich durchaus an dem Wirken von Karl Marx orientiert habe, müsste er aber zugleich zugeben, dass die erkenntnistheoretische Begründung, durch welche wir zu ihr gelangten, einwandfrei sei, so wüsste ich nicht, welch bessere Kritik als eben diesen Einwand ich dieser Arbeit wünschen könnte. Er würde beweisen, dass es ihr nicht völlig misslungen ist, die Beziehung der Sozialwissenschaft zur Erkenntnistheorie und damit zugleich auch das Verhältnis des Denkens von Kant und Marx in der einen Richtung auf die Begründung wissenschaftlicher Arbeit deutlicher zu machen.

Schluss.

Der Streit der kausalen und teleologischen Auffassung um die Wissenschaft und die richtige Abgrenzung der Naturwissenschaft von sogenannten Geisteswissenschaften war nicht anders zu schlichten, als indem ein strenger Begriff der Wissenschaft selbst zum Schiedsrichter eingesetzt wurde. Die Art aber, wie durch ihn der so verwirrende Konflikt zur Lösung kam, bietet den seltenen Fall dar, dass beide Streitteile gewannen. Denn musste auch die teleologische Auffassung ihr Anrecht auf das Gebiet der Wissenschaft fahren lassen, so erschien sie doch als unumschränkte Herrin auf einem viel grösseren und bedeutsameren Felde; und unsere Untersuchung würde sich eines Fehlers schuldig machen, der geradezu einer Fälschung ihres ganzen Resultates gleichkäme, würde sie auf diesen

Punkt nicht zuletzt noch in Kürze eingehen. Die bewusste Einseitigkeit der Auffassung, in der allein der strenge Begriff der Wissenschaft gewonnen werden konnte, darf nicht so weit festgehalten werden, dass sie nun ganz und gar verhinderte, zu sehen, was auf diese Weise zunächst unbeachtet bleiben musste.

Die Tatsache nämlich, dass wir die teleologische Auffassung, deren Fülle von Ausblicken wir sich so reich entfalten sahen, doch völlig ausserhalb des Standpunktes der Wissenschaft belassen mussten, vermittelt uns eine Einsicht, die gegenüber den noch bis in unsere Tage nachwirkenden Anmassungen des Vulgärmaterialismus und der kurzatmigen Selbstgenügsamkeit des Positivismus nicht oft und stark genug betont werden kann: dass die Wissenschaft nur eine Seite des Daseins überhaupt, somit auch des geistig-sozialen Lebens erschliessen kann, nämlich diejenige, welche in Objektform gefasst, in Allgemeinbegriffen abstrahiert und unter Gesetze gebracht werden kann. Somit ist alle Wissenschaft eine Abstraktion, in welcher wir niemals die *ganze Realität* der Welt zu erfassen vermögen; vielmehr wird derjenige Standpunkt, der nur die Wissenschaft kennt und nichts als diese will, eben weil er in ihr allezeit nur *eine* Seite der Welt vor sich hat, immer auch nur ein einseitiger bleiben, dies in der strengsten, gefährlichsten Bedeutung dieses Wortes.

Wer nun vollends eingesehen hat — was darzulegen sich dem Zwecke dieser Studie entzog — wie die volle Realität unseres Wesens wirklich nur im Wollen liegt, und also die eigentliche Gesetzgebung des Menschen, die seine aktuelle Wirksamkeit betrifft, sich im Bereiche des Wollens vollzieht, eine Gesetzgebung, die, wie wir gesehen haben, ihm ja allererst aufträgt, Wahrheit als Pflicht zu bekennen und Wissenschaft zu pflegen, der wird zwar nie mehr dazu kommen, sich die Kreise der Wissenschaft durch den Wertbegriff stören zu lassen, aber er wird die Wissenschaft selbst gar nicht anders mehr betrachten, denn als Mittel für moralische Zwecke, als einen zu realisierenden Wert. *Das* ist der wahre Primat der praktischen Vernunft, dass er nicht in die Sphäre der Logik hineingemischt werde, sondern diese selbst in ihrer durchaus wertfreien, von keinerlei Beurteilung durchbrochenen Geschlossenheit als wertvoll erfasse; das ist der unverwirrte Sinn jener unvergänglichen Lehre vom praktischen Primate.

Der Mensch ist in erster Linie ein praktisches, wollendes und zielsetzendes Wesen. Sein eigentliches Dasein liegt durchaus nur in

dieser Sphäre des Wirkens, nicht, wie man ihn oft hat glauben machen wollen, in der intellektuellen Sphäre des theoretischen Erkennens. „Wissen, um zu leben", muss das echte Motto der Wissenschaft sein, durch welches sie erst aus einer sonst fast lächerlichen Bemühung geadelt wird zu einem wahrhaft menschlichen Unternehmen, das als solches allerwege ein Instrument des Ideals sein muss. „Wissen, um zu leben", — in diesem Worte bemächtigt sich der Wissenschaft der sittlich-soziale Geist des Menschentums, in dessen immer kräftigerer Erstarkung der volle Atem der Wirklichkeit viel mächtiger lebt als in der intellektuellen Entwicklung. Die teleologische Beziehung, die im Gebiete des wissenschaftlichen Erkennens nicht konstitutive Bedeutung gewinnen konnte, wird praktische Tat im Bewusstsein des realen, das heisst seiner ganzen Aktualität sich hingebenden Menschen, indem er die Wissenschaft für seine Zwecke in Bewegung setzt, um damit die Welt zu gestalten nach seinem Ebenbilde.[1]) Ist der Mensch im theoretischen Felde der Gesetzgeber der Natur gerade zufolge des strengen Ausschlusses aller teleologischen Auffassung, indem allein die in der Gesetzlichkeit seines Erkenntnisvermögens wirkenden Denknotwendigkeiten jene strenge Ordnung einrichten, welche die Wissenschaft als Naturgesetzlichkeit widerspiegelt, so ist er im praktischen Bereiche, indem Masse, als er der Gesetzmässigkeit des Wollens, wie sie im Sittengesetze sich ankündigt, auch äussere Geltung verschafft, sogar der Neuschöpfer und Wandler der irdischen Welt. Nur in der praktischen Tat, welche die erkannte Naturgesetzlichkeit selbst ge-

---

[1]) Vergl. die berühmte Stelle in den Fragmenten Imm. Kants (Band VIII, Werke, Ed. Hartenstein, Seite 624): „Ich bin selbst aus Neigung ein Forscher. Ich fühle den ganzen Durst nach Erkenntnis und die begierige Unruhe, darin weiter zu kommen, oder auch die Zufriedenheit bei jedem Fortschritte. Es war eine Zeit, da ich glaubte, dies alles könnte die Ehre der Menschheit machen, und ich verachtete den Pöbel, der von nichts weiss. Rousseau hat mich zurecht gebracht. Dieser verblendete Vorzug verschwindet; ich lerne die Menschen ehren und würde mich viel unnützer finden als die gemeinen Arbeiter, wenn ich nicht glaubte, dass diese Betrachtung allen übrigen einen Wert geben könne, die Rechte der Menschheit herzustellen." — Und hierzu die Worte von Karl Marx, die P. Lafargue in seinen „Persönlichen Erinnerungen" mitgeteilt hat: „Die Wissenschaft soll kein egoistisches Vergnügen sein: diejenigen, welche so glücklich sind, sich wissenschaftlichen Zwecken widmen zu können, sollen auch die ersten sein, welche ihre Kenntnisse in den Dienst der Menschheit stellen." „Neue Zeit", IX 1, Seite 10.

setzten Zwecken bewusst unterstellt, vollzieht sich der Sprung aus dem Reiche der Naturnotwendigkeit in das der Freiheit.

So ist es denn kein Zufall, dass die grosse Lehre vom Primat der praktischen Vernunft über die theoretische, auf welche sich auch die teleologische Auffassung als auf ein Argument ihrer selbst stützen zu dürfen glaubte, und welche durch unsere Anfechtung jener Auffassung, wie eben gezeigt, nicht nur in Frage gestellt, sondern im Gegenteil erst ins rechte Licht gesetzt werden sollte, — es ist, sage ich, kein Zufall, dass diese Lehre ihre direkte Fortsetzung gefunden hat gerade bei denjenigen Denkern, welche die gewaltigsten Bahnbrecher des naturwissenschaftlichen Denkens auf dem Gebiete sozialen Lebens waren. August Comtes ganze Philosophie hat eingestandenermassen keine andere Tendenz als „savoir pour prévoir“, alles Wissen in eine umfassende Politik ausmünden zu lassen. Diese Politik mit ungeheurer Energie des Denkens und Handelns aus den Kräften der Menschheit selbst zur lebensvollen, ringenden und sich selbst bewusst bestimmenden Wirklichkeit herauszupressen, war der Lebenszweck von Karl Marx. Es ist nur wie ein prägnanter Ausdruck für die Lehre vom Primat der praktischen Vernunft, wenn er am Anfang seines geistigen Schaffens die Worte fand, die fortan die Maxime alles wissenschaftlichen Arbeitens bleiben sollen:

„Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kommt aber darauf an, sie zu verändern.“

Druck- und Verlagsanstalt „Vorwärts“ Swoboda & Co., Wien, VI.

